GLADIUS

AÑO 17 - Nº 47
PASCUA DE 2000

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones de la revista se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de "Fundación Gladius"

C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Asimismo, puede escribir a la Fundación Gladius, para simple correspondencia o envío de artículos y/o recensiones, a la siguiente dirección de e-mail:

telefax 4803-4462 / 9426
gladius@overnet.com.ar

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS, C.C. 376
(1000) Correo Central, Bs. As., Rep. Argentina.

Índice

Editorial

«EL TESTIGO ROMANO» de José León Pagano [j]

EL *Testigo Romano* es una fascinante novela que describe la vida y la muerte de Cristo vista con los ojos de un patricio romano mezclado en las intrigas palaciegas, los hechos políticos y religiosos y las pasiones turbulentas de la Roma Imperial.

El autor

Es el querido amigo y colaborador de *Gladius*, José León Pagano (h) ampliamente conocido en todo el país por sus grandes dotes de jurista, investigador y humanista católico.

Nació en Buenos Aires en 1924 y obtuvo los títulos de Abogado y Doctor en Jurisprudencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

Ejerció la docencia universitaria durante muchos años y la magistratura judicial donde ocupó diversos cargos hasta retirarse en 1984 como Juez de Cámara.

Es autor de diversas obras jurídicas, *Criminalidad en la Argentina*, *Manual de Derecho Penal*, *Derecho Penal Económico*, entre otros, y ha escrito interesantes libros sobre demonología como *El diablo y la muerte* y *Aproximaciones a los Demonios y las Brujas*. Ha publicado diversos ensayos como *El tiempo y la eternidad* y *Los Principios Penales de la Divina Comedia*. Ha pronunciado diversas conferencias

---

j José León Pagano (h), *El Testigo Romano*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 1996, 254 pgs.

a lo largo de la República. Actualmente es miembro de la Sociedad Argentina de Criminología y miembro de número de la Academia del Plata y de la Sociedad Chestertoniana.

El libro es un gran aporte a la cultura del país que le ayuda a indagar en sus raíces greco-romano-cristianas en momentos de escepticismo y desorientación general.

El argumento

El Doctor Alberto Novillo Saravia, en oportunidad de presentar el libro en el Golf Club de Córdoba ha resumido en forma clara y completa el argumento de la novela que exponemos a continuación:

El libro se divide en dos partes perfectamente delimitadas: en la primera se ocupa de Roma, Egipto, Palestina y en la segunda estudia a esos hombres que creen en un Dios invisible y que se dicen el pueblo elegido y que están convencidos que un día, guiados por su Dios, dominarán el orbe.

Pagano deja volar su brillante imaginación y nos presenta a su personaje Claudio Antonio Domicio en Roma, la señora del mundo, cuyos lábaros se paseaban triunfales por las tierras bárbaras, extendiendo, al empuje de sus legiones, las fronteras del Imperio hasta el lugar en que se pudo decir "aquí estamos por fin donde termina el mundo". Ya habían caído bajo el águila imperial los bárbaros macedonios, cartagineses y egipcios, cuyos propios dioses habían sido tomados prisioneros.

Claudio Antonio, brillante guerrero, por razones políticas, personales y palaciegas, había sido destinado a Egipto, a la novena legión, lugar no deseado por él porque pensaba que allí vegetaría entre funcionarios corrompidos, sacerdotes hieráticos y un pueblo momificado.

Fue en esta oportunidad, al embarcarse para Egipto, que tuvo el primer encuentro con el Rey Herodes de Palestina que se hacía llamar "el grande".

Al llegar a Egipto, su gobernador Gayo Vivio le reveló a Claudio Antonio que su verdadera misión no era Egipto como último destino sino Palestina, donde debía realizarse un nuevo "apógrafe", o sea un censo donde la noticia del empadronamiento tornaría a los habitantes más cerriles. Palestina era un pueblo con un exacerbado amor a su independencia. Fueron cautivos de los egipcios y de Babilonia, vieron invadida su patria por los filisteos, por los idumeos y por los moabitas; sin embargo, allí estaban.

Gayo Vivio le relata a Claudio Antonio que Palestina es un país difícil donde cada tanto aparece un profeta que llena de entusiasmo a



las gentes, anunciándoles la proximidad de un reino mesiánico en el cual surgiría un descendiente del Rey David que los conduciría a la victoria, incluso sobre Roma.

El Romano recorrió Judea, Samaria y Galilea, dando la vuelta el lago Genezaret y bordeó el Jordán; conoció desde Betsaida hasta Jericó y Jerusalén y llegó a Belén, donde sufrió una curiosa y desconocida sensación cuando oyó una dulcísima voz que cantaba y que decía: "Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres, en quienes Dios se complace".

Claudio Antonio sintió que algo había cambiado en él; avanzó hasta el final de la callejuela y bordeó la montaña hasta encontrar una gente donde un grupo silencioso de pastores se congregaba allí frente a una escena familiar en la que sobre la paja del pesebre, envuelto en pañales, vio un niño recién nacido. Era una lindísima criatura que dormía plácidamente velada por su madre de quien dimanaba una fuerza espiritual y una dulzura como hasta entonces no había visto en ninguna mujer.

Pagano relata con inteligencia y vividad todos los hechos sucedidos desde la orden de Herodes de matar a todos los niños menores de dos años, hasta el encuentro fugaz de Claudio Antonio con el carpintero que él viera en Belén y que no era otro que José de Nazaret.

Claudio Antonio Domicio había llegado a esa tierra pobre seis años atrás, prácticamente desterrado; ahora no sólo era un general del Imperio, sino que había alcanzado la alta dignidad de tribuno; pero, sin embargo, desde ese encuentro con el Niño durmiendo sobre pastizales, se encontró a sí mismo cambiado y pensó que algo le faltaba por encontrar, algo que deseaba sin saber qué era.

Pagano en la segunda parte de su libro se encargará de mostrarnos como Jesús llama a sus discípulos. Una palabra, un gesto, una mirada que convoca y moviliza a quien es capaz de encontrar en Cristo una

voz con autoridad para hacer una invitación que involucra a toda la persona. Debe haber sido fuerte verdaderamente el "imán" personal de Jesús para que su paso junto a los que iban a ser sus discípulos resultara ser tan convocante.

Claudio Antonio volvió a Roma cuando había muerto Augusto y reinaba Tiberio y como había sido promovido a la dignidad de legado se dedicó a la vida pública por poco tiempo, pues Tiberio, después de designarlo Cónsul, lo destinó a Palestina, como una forma de alejarlo de Roma y eliminar así el peligro que significaba el prestigio de este patricio que, además de las dignidades que había alcanzado, gozaba ahora de una inmensa fortuna.

Claudio Antonio cuando fue convocado para ir a Palestina no dudó porque dijo que debía ir a esa tierra para encontrar algunas respuestas que había dejado pendientes. Cuando el Cónsul requirió del Emperador las causas del nombramiento, Tiberio le respondió con fastidio: "Dicen allí que ha aparecido otro profeta que anuncia la próxima venida de su Mesías".

El Patricio Romano consideraba que Palestina era la tierra más indócil y combativa, con hombres extraños que creían en un Dios invisible, considerándose un pueblo elegido.

Era la oportunidad que deseaba este insigne soldado que ahora no buscaba gloria, ni le guiaba ninguna ambición política o militar. Iba en busca de las respuestas que había dejado pendientes, impulsado por un indefinible sentimiento. Iba en busca de algo pero sin saber qué, ese algo que llenaría ese vacío de insatisfacción que caracterizaba su vida y que él consideraba muy importante.

Pagano describe con extraordinario colorido el encuentro de nuestro cónsul Claudio Antonio con Pilato, procurador romano y con su mujer Prócula quienes eran partidarios de arrasar Jerusalén por las noticias permanentes de la actividad de los profetas.

–Así se hará –contestó Claudio Antonio–, si es necesario, pero debo advertirte que he recorrido todo el Imperio Romano de un confín al otro y si, al cabo de los años sobreviven dos ciudades, éstas serán Roma y Jerusalén. No me preguntes por qué, no lo sé, pero siento que será así.

En su peregrinaje Claudio Antonio llega a Nicodemus, fariseo y hombre importante entre los judíos, antiguo conocido de él, culto y con inquietudes espirituales, el cual le relata que un nuevo profeta bautiza en las aguas del Jordán.

–Debo ver a ese profeta –contestó el Cónsul.

Días después él reanuda su marcha y a medida que se acercaban al lugar donde se dirigían, a orillas del río Jordán encontraban innumera-

bles peregrinos que iban en la misma dirección. Cuando llegaron a la orilla del río vieron un hombre de elevada estatura, robusto, bajo cuya piel se revelaban como cuerdas de arco los nervios, músculos y tendones, de pelo revuelto y con una gran barba que le cubría parte del rostro.

Ése es Juan el Bautista, le dijeron a Claudio Antonio, quien preguntó por qué bautizaba si no era el Mesías.

–Es verdad que yo bautizo –dijo Juan– pero lo hago con agua. Detrás mío viene el más poderoso al cual no soy digno de soltar la correa de su sandalia, y él os bautizará con fuego del Espíritu Santo.

–Creo firmemente lo que anuncia –dijo el Cónsul–, me gustó escuchar lo que dijo porque hay algo nuevo en sus palabras.

En tanto, mientras Claudio Antonio marchaba hacia el norte, recrudecían en Galilea los rumores sobre la venida del Mesías. Cuando el Cónsul llegó a Nazaret preguntó por José, el carpintero, su antiguo amigo, pero allí se enteró que ya había fallecido.

A medida que avanzaba se encontraba con grupos de gente cada vez más numerosos que, según le dijeron, iban a escuchar un Rabí que había curado a un paralítico, a varios endemoniados y también a un ciego.

A pesar que el Cónsul y sus ayudantes calificaban al pueblo de supersticioso, Claudio manifiesta su interés por verlo y escucharle, y se acercó para oír mejor. De pronto se hizo un gran silencio, como si una mano inmensa se hubiera abatido sobre la muchedumbre, haciéndola callar. La atención de todos estaba concentrada en un figura que descendía del monte, un hombre alto, rubio, de fuerte y armoniosa contextura; vestía una túnica blanca y a pesar que su rostro no se podía ver, Claudio Antonio intuyó que sus facciones eran de gran belleza viril. Parecía atraer y concentrar en él todos los rayos del sol. El silencio llegó a ser opresivo y el propio testigo sintió ese poderoso influjo y hasta tuvo dificultad para respirar.

En ese momento, en medio de un aplastante silencio, se elevó una voz clara y profunda que decía "Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos", y la gente que no estaba preparada para oír semejantes palabras quedaron hechizados. A continuación oyeron decir: "Bienaventurados los que lloran porque serán consolados por Dios" y "Amad a vuestros enemigos", "haced el bien a los que os aborrecen". Después de ver la curación de un leproso, Claudio Antonio averiguó quién era ese Rabí y quedó asombrado al reconocer a Jesús de Nazaret, el hijo del carpintero José.

Claudio Antonio volvió a Jerusalén, donde encontró a Poncio Pilato a quien informó de la muerte de Juan el Bautista y comentó a Nicodemus de los episodios vividos con Herodes, Herodias y Salomé, el asombroso sermón que había escuchado y la curación del leproso.

Ese Rabí obra prodigios, reconoció Claudio Antonio, quisiera seguirlo y hablarle pero no puedo, porque para seguirlo es preciso renunciar a uno mismo y yo estoy todavía muy atado a las cosas de la vida.

–Cuando oí las maravillosas palabras de Jesús pronunciadas desde la ladera de aquel monte, cuando asistí a la curación del leproso y del siervo, sentí un enorme deseo de abandonarlo todo, creer en él y seguirlo. Pero apenas se enfría mi mente, me parece que todo esto es una locura. ¡Qué podrá pensarse de un Cónsul Romano siguiendo a un humilde carpintero de Galilea!

Pagano continúa con su relato y nos cuenta las vicisitudes de la travesía del mar de Galilea y los milagros que opera el Señor.

Con igual colorido nos pinta más adelante la escena de la curación del ciego que fuera conducido por el Cónsul a la presencia de Jesús.

–¿Qué quieres que haga por ti, Bartimeo?

–Maestro, haz que yo vea.

–Vete, tu fe te ha salvado –y los ojos de Bartimeo se abrieron al instante.

Igualmente impactante es el capítulo sobre Betsabe en el cual el Señor dice:

–Aquel de vosotros que se halle sin pecado, que arroje contra ella la primera piedra.

El libro termina con la muerte y la resurrección del Señor:

–Te equivocas –dice Claudio Antonio, ante un reproche porque llegaba tarde para haber visto a Jesús ascender al cielo–. Aunque no haya llegado a ver con los ojos del cuerpo, veo con los ojos del alma. Mientras venía para acá, como los ojos del ciego Bartimeo, los míos se abrieron a la verdad. Sí creo, pídele a uno de tus discípulos que me bautice. Quiero ser uno de vosotros.

–¿Qué le diré? –preguntó Marcos con alegría.

–Dile que está aquí el testigo romano de Jesús Mesías, el Hijo de Dios.

La época de *El Testigo Romano*

El Padre Alfredo Saénz ha dedicado un estudio al marco cultural y religioso donde se desarrolla la novela. Éste es el mundo que Pagano reconstruye cabalmente.

Según el padre Saénz, el protagonista es un romano que descubre a Cristo, como si dijéramos la naturaleza que descubre la gracia. En-

contramos así, más allá de la trama, un tema que atañe a la teología, especialmente a la teología de la historia.

Se ha dicho con razón que el designio providencial de Dios se concretó históricamente en tres ciudades: Atenas, Roma y Jerusalén. La antigua sabiduría, que encontró su cima en el pensamiento de los Griegos y el poder de los Romanos, puede ser considerada como el alba preanunciadora del Evangelio, el Hijo de Dios, plenitud de la verdad y fuente última del poder, al encarnarse, anunció en la Tierra. Los Padres y Doctores de la Iglesia reconocieron en las realizaciones de aquellos dos pueblos cierta *preparación* de los espíritus para recibir las riquezas divinas que Cristo, al llegar "la plenitud de los tiempos", comunicó a los hombres. De Atenas y de Roma llegaron así los frutos más preciados de la naturaleza, y de Jerusalén los diversos dones de la gracia. Pero no todo lo de Atenas y de Roma fue bueno, así como ni todo lo de Jerusalén. Hubo una Grecia y hubo una Roma obstinadamente cerradas al Evangelio, como hubo una Jerusalén refractaria a la revelación, temporalista y prevaricadora.

Frente a la cultura antigua, representada sobre todo por Grecia, los Padres de la Iglesia no fueron unánimes en su juicio. "Hay dos opiniones sobre la filosofía griega –escribe Clemente de Alejandría–; según algunos, contiene la verdad, pero entre brumas, y de modo incompleto; según otros, ha recibido su impulso del demonio". Clemente se refiere sobre todo a la actitud de algunos Padres anteriores a él que, al modo de Tertuliano, creían que bastaba con el Evangelio; todo lo demás parecía obviable, sino directamente demoníaco. "Yo pienso –opina Clemente– que la filosofía griega no capta la verdad en su totalidad, admito también que es radicalmente impotente para hacer practicar los mandamientos del Señor; pero sin embargo prepara el cambio a la doctrina real por excelencia [...], prepara al hombre para que se deje penetrar por la verdad". Sobre tal presupuesto Clemente elaboró toda una teoría sobre el uso de la cultura profana, incluyendo la física, la geometría, la ética, para culminar con la metafísica. Se sintió también atraído por la retórica o arte de buen decir, y exaltó a los poetas griegos destacando sus semejanzas con la autores humanos de la escritura.

Adviértase que lo de Clemente no expresaba tan solo una simpatía o gusto personal. Creía basarse en algo más sólido. Leyendo la epístola a los Hebreos había encontrado allí una enseñanza fundamental para su propósito, y es que la sabiduría de Dios "se manifestó de muchos y muy diversos modos" (Heb. 1,1); se manifestó, aclararía, por el Antiguo Testamento, por el Nuevo, y por la filosofía; por este Dios que educó a los griegos, así como la Ley educó a los judíos para que todos fueran a Cristo: "¿Quién es Platón –llegó a escribir– sino Moisés que habla griego?". Tan sublime parecía el pensamiento griego. Más aún:

"Creemos que la filosofía ha sido dada, sobre todo a los griegos, como un testamento que les era específico, y que fue para ellos como un escalón hacía la filosofía que es Cristo". Se habrían dado, pues, tres Testamentos: el de la Filosofía griega, el de la Antigua Alianza y el Nuevo Testamento. Y el concierto de esos tres testamentos –concluye– hacen del cristiano un "gnóstico", es decir, un perfecto conocedor. Clemente está así en el origen de la teología escolástica, por haber sido uno de los primeros en señalar la utilidad de la filosofía para la inteligencia de la revelación. Empresa que llevaría muy adelante su discípulo, el genial Orígenes, y luego la mayor parte de los Padres orientales y occidentales, culminando esta grande y secular propedéutica en Santo Tomás.

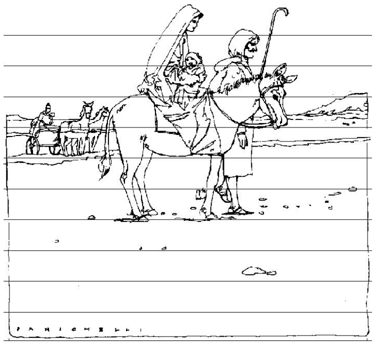
La novela que nos ocupa pasa a un costado de este encuentro entre Grecia y Jerusalén, entre la filosofía griega y la revelación cristiana. Pero me pareció útil aludir a ello porque complementa su contenido. La novela tiene más bien en cuenta el encuentro de Roma y de Jerusalén; de Roma, en la persona de Claudio y de Pilatos y de Jerusalén en la persona de Naum, de Nicodemo y del mismo Jesucristo.

Porque también respecto de Roma pasó algo semejante a lo que acabamos de decir sobre Grecia. Al principio los Padres de la Iglesia vieron en el Imperio Romano, en razón de las terribles persecuciones que desencadenó contra el cristianismo, poco menos que a la encarnación del Anticristo. Sólo luego, a partir de la conversión de los Emperadores, comenzó a señalarse su carácter providencial.

Estamos, ahora sí, en el telón de fondo teológico de nuestra novela. El A. hace que su protagonista, Claudio Antonio, patricio romano, le diga a Pilatos: "Si sobreviven dos ciudades ellas serán Roma y Jerusalén [...] No me pregunto por qué, pero siento que será así. Desaparecieron Tebas, Troya, Cartago, pero Roma y Jerusalén serán siempre". El encuentro entre Roma y Jerusalén se concreta en la novela en el encuentro y diálogo amistoso entre el fariseo Nicodemo, un hombre justo, y el gentil romano, a quien aquél no disimula su respeto.

Sin embargo, hemos dicho más arriba que no toda Jerusalén era bueno, como no lo será toda Roma. Dentro del pueblo elegido hubo dos sectores, que se manifiestan claramente en nuestra novela. Estaba ante todo la *vertiente temporalista*, de los judíos que entendían la obra mesiánica en relación con los bienes de la tierra, con especial referencia a la liberación del ocupante romano, deudores, en última instancia, del "espíritu del mundo". Pagano se refiere a ello especialmente cuando describe el sermón de la montaña, al que asiste asombrado el patricio romano. Las bienaventuranzas que proclama Cristo constituyen la antípoda del "espíritu del mundo", el anuncio de la bienaventuranza para los pobres de espíritu, para los que son perseguidos por su

amor a Dios y a la justicia, etc.; seguidas por lo que podemos llamar "las malaventuranzas" –"¡ay de vosotros!"–, que denuncian los anhelos del espíritu del mundo: la risa vana, la codicia, el aplauso de los hombres. Claudio algo puede entrever de ese espíritu del mundo, que no es sino la aceptación por parte del pueblo de las tres tentaciones del desierto: abundancia de pan material, búsqueda de lo maravilloso que suscite la vanidad y la adhesión de las masas, dominio del mundo a costa de la sumisión al espíritu demoníaco.



La *vertiente auténtica* y fiel del pueblo judío al designio divino se encarna en los que siguen de cerca de Jesús, aceptando su mensaje, como por ejemplo Nicodemo, un de los personajes predileccionados en la novela.

También en el mundo romano se manifiestan dos tendencias semejantes. Está ante todo, la *Roma pagana*, enfrascada en su inmanencia, como si fuese la sociedad terminal de la historia, no abierta a ninguna esperanza que venga de lo alto y la trascienda. Es la Roma que condenará al cristianismo porque propicia la sumisión del orden temporal a la realidad sobrenatural, la sujeción del César al Rey de Reyes. Será la Roma de las persecuciones al cristianismo, inauguradas por Poncio Pilato. Temeroso al oír el grito amenazante de los judíos temporalistas: Si sueltas a éste "no eres amigo del César", condenó a Cristo al tiempo que decía: "Inocente soy de la sangre de este justo". Esta Roma –la Roma pagana e inmanentista– sería condenada, aun por la historia. Así lo profetizó Prócula, la mujer del procurador romano, en nuestra novela. Atemorizada por sus sueños y pesadillas le dice a su esposo: Si cometes esta injusticia se repetirá a lo largo de los siglos que este justo "padeció bajo el poder de Poncio Pilato".

Junto a esta Roma anclada en su grandeza terrenal está la otra Roma, la *Roma abierta* a la salud no sólo del *"populus romanus"*, sino de todo el mundo, ampliando su visión universalista temporal en una visión universalista sobrenatural. Y la gracia encontró, por cierto, una naturaleza abierta a sus virtualidades en una de las figuras más grandes de la antigüedad romana, el poeta Virgilio. Quedémonos un tanto en la consideración de su figura, realmente paradigmática de la Roma

abierta al Evangelio. *"Cecini pascua, rura, duces"* (canté pastores, labriegos y caudillos), dijo en uno de sus versos. Y así fue, en verdad, ya que cantó a los pastores en las *Bucólicas*, a los labriegos en las *Geórgicas*, y a los caudillos en la *Eneida*. Pudo, por cierto, cantar a los pastores porque fue un romano cabal, un hombre brotado de la tierra, rodeado de ovejas, de caballos y de bueyes, en su provincia aferrada aún a las viejas costumbres de la república romana. Las *Geórgicas* por su parte, constituyen un elogio insuperable del cultivo de la tierra y de las viñas, el cuidado de la hacienda, y de la abeja, el animal más venerado en la literatura de la antigüedad desde Platón hasta él. Bien ha dicho Haecker: "Los primeros monjes de Occidente tenían como padre espiritual a San Benito y como padre secular a Virgilio [...] Eran Benedictinos en el orden la gracia. Virgilianos en el orden de la naturaleza".

Pero fue, sobre todo, en la *Eneida* donde Virgilio dio forma poética al mito y la historia del Imperium Romanum, en el momento de su madurez. De esa Roma pagana, a la que dedicara sus más nobles acentos, surgiría la Roma cristiana y el Occidente cristiano. Los romanos terminarían aceptando la salvación que no vendría de ellos sino de los judíos. El *Imperium Romanum*, tras haberse opuesto cruelmente al cristianismo, acabaría por convertirlo voluntariamente en religión del estado, obedeciendo a un impulso nacido de sus propias entrañas. Para Virgilio en el principio no era la acción como lo dijo Goethe, sino el verbo. El *fatum*, que preside la historia de Roma, no es sino "lo dicho". Destaquemos esto: lo que preside la historia de Roma es el *fatum*, el "dicho". El postrer paso del paganismo maduro fue su apertura al *Verbum*, el Logos divino, que es un "dicho" proferido eternamente por Dios, un "dicho" encarnado en el tiempo.

Junto con inspirados versos acerca del aquel misterioso *fatum*, Virgilio dio a luz una frase admirable, la más intraducible de la Eneida: *"Sunt lacrimae rerum"*. Para comprender estas palabras hay que haber penetrado el genio del idioma. Las cosas tienen sus lagrimas; las cosas, que no son en realidad sino todo este mundo dirigido por el *fatum*. Las lagrimas del mundo expresan el anhelo del paganismo hecho adviento. Esto es lo que dice un romano, nacido antes de Cristo. Y conste que no se trata de un alma afeminada… Virgilio era un espíritu varonil y valiente. Un antiguo romano podrá ser tachado de muchas cosas pero nunca de sentimentalismo. *Sunt lacrimae rerum* no es una expresión sentimental sino metafísica. Así el espíritu romano se fue sensibilizando virilmente para las lágrimas de sangre vertidas en Getsemaní. No en vano la edad media consideró a este mundo como "valle de lágrimas".

Nos gusta ver en Virgilio algo así como la concreción de esa gran propedéutica que representa el Imperio Romano para el surgimiento

del cristianismo. Toda la época patrística, como los autores medievales, consideraron la cuarta de sus *Églogas* como "mesiánica". Lo que allí se dice acerca del tiempo futuro supera ampliamente los confines de lo humano y va mucho más allá de Augusto y su época. Es un presentimiento de la historia divina de la salvación. Realmente Virgilio fue el mejor de los romanos, *"anima naturaliter christiana"*.

Esto era lo que queríamos señalar: la continuidad entre el Imperium y la naciente Iglesia, sobre todo en su encarnación temporal que es la Cristiandad. San Ambrosio, un romano antiguo, de la misma madera que el Claudio de nuestra novela, fue un virgiliano. San Agustín, el alma más rica de la antigüedad cristiana, confesaba que hasta su conversión leía cada día medio libro de la *Eneida*. El papa San León, por su parte, un espíritu aristocráticamente romano, que al igual que San Pablo hubiera podido exclamar con orgullo: *"civis romanus sum"*, se gozaba en destacar el papel providencia que le tocó cumplir a Roma. A su juicio, estaba en los planes de Dios la existencia de un gran Imperio, el de la Roma pagana, que asociase en su seno a todos los pueblos de la orbe, y que fuese luego convertido por Pedro. Y así escribió: "Para extender por todo el mundo todos los efectos de gracia tan inefable, preparó la divina Providencia el imperio romano, que de tal modo extendió sus fronteras, que asoció a sí las gentes de todo el orbe. De este modo halló la predicación general fácil acceso a todos los pueblos unidos por el régimen de una misma ciudad [...] Cuando los doce apóstoles se distribuyeron las partes del mundo para predicar el Evangelio, el beatísimo Pedro, príncipe del orden apostólico, fue destinado a la capital del imperio romano, para que la luz de la verdad, revelada para la salvación de todos las naciones, se derramase más eficazmente desde la misma cabeza por todo el cuerpo del mundo [...] A ti, beatísimo Apóstol, que en la casa de Caifás temblaste ante la criada del sacerdote, ya no te arredra Roma, la señora del mundo. ¿Y por qué habías de temer a los que habías recibido el encargo de amar?".

Nada, pues, de extraño que cuando el Dante tuviera que escoger un guía para su peregrinación mistérica, no lo eligiese a Platón o a Aristóteles, sino a Virgilio.

Bien ha dicho Alfredo di Pietro que el cristianismo hereda las tres grandes corrientes de la antigüedad: el *"homo theoreticus"*, contemplativo, que le ofreció el mundo griego; el *"homo fidei"*, que aportó el pueblo elegido; y el *"homo conditor"*, el hombre fundador, que trajo Roma. "Por este triple ingrediente con que está formado el hombre "occidental", es decir, la "religiosidad" del hombre bíblico, la "contemplación teorética" del hombre griego y la "operatividad fundacional" del hombre romano, confluyen dentro del misterio de la historia como tres raíces que se conjugan en un punto determinado, para verse transfiguradas por la Buena Nueva evangélica".

Volviendo a nuestra novela, este excursus de teología de la historia nos permite penetrarla mejor. El autor nos muestra a Claudio Antonio, el patricio romano, el heredero de las glorias de Roma, cruzando sus ojos con los de Cristo, con quien se topa por primera vez. Es Roma que se encuentra con Jerusalén, los ojos de la naturaleza que se cruzan con los ojos de la gracia. Se encuentra con un Cristo deslumbrante, a quien el A. presenta como debió ser en realidad, un hombre de prestancia, de gran belleza viril, majestad y fascinación. Lo ve en diversas ocasiones, lo ve actuar, lo admira cada vez más e intuye en él algo grande y preñado de esperanza. Comienza entonces a declinar su fe en los dioses del politeísmo romano. Cada vez se le hace más difícil creer en sus dioses patrios, torturados por las mismas pasiones que los hombres, dioses hechos a semejanza del hombre, dioses demasiado semejantes a los hombres, y no como aquel Cristo, un hombre portador de Dios.

Poco a poco Claudio fue comprendiendo la universalidad del llamado de Cristo. Si bien la primera convocatoria salvífica se dirigió al pueblo elegido, ante la defección de dicho pueblo, la mirada del Señor se dirigió a los gentiles. Nuestro Claudio quedó impactado, por ejemplo, cuando contempló la escena de aquel centurión romano que le pedía a Cristo la salud de su hijo enfermo. Y le decía al Señor que no se molestase en ir a su casa, que así como a él le bastaba decir a uno de sus soldados: Ve, y éste iba, con mayor razón El podía expulsar desde lejos la enfermedad. Y oyó la exclamación admirativa de Cristo ante la gran fe de aquel centurión, mayor que la de tantos de sus compatriotas judíos. Fue entonces cuando le escuchó decir aquellas palabras que resumen este aspecto de la teología de la historia: "Muchos vendrán de Oriente y Occidente y se sentarán a la mesa, mientras que los hijos del Reino serán expulsados".

En los diversos encuentros de Claudio con distintos personajes del Evangelio, a raíz de sus recorridas por Tierra Santa como jefe militar, especialmente viendo el modo de comportarse de Cristo y oyendo sus palabras, fue comprendiendo que el mensaje de salvación no era reductible a los asuntos temporales, a preocupaciones meramente terrenas. Entre las dos concepciones que los israelitas tenían de la redención: la salvación de las almas y la de la liberación del poder romano, logró discernir con exactitud el verdadero camino, el verdadero designio divino. Al mismo tiempo se iba desembarazando del vano orgullo, romano y comprendiendo cada vez mejor la enseñanza fundamental de Cristo, el primado de la caridad. Y así le vemos ayudando a Bartimeo, el mendigo ciego, para que lograra acercarse al Jesús a quien buscaba a tientas y de quien lo querían apartar; el caballero romano guiaba así al mendigo ciego, poniéndolo en presencia del Cristo que lo curaría. No que se disolvieran de todo las objeciones que todavía

bullían en su interior: "¿Yo, un patricio romano, guiando a ciegos? ¿Para esto fui educado como caballero o para empuñar la espada y aplastar a los enemigos de Roma?". Pero poco a poco fue descubriendo lo que era la verdadera caballería, antes que nada una actitud interior, más que un arma, un alma. De este modo el cónsul romano, sin abdicar de su condición militar y caballeresca, comenzó a seguir al humilde carpintero de Galilea. Siempre con la espada en el cinto. Ahora la fuerza armada se iba poniendo al servicio de la verdad desarmada, que no otra es la definición de la caballería cristiana. Y así, el mismo Claudio que al comienzo de su gestión en Palestina, siguiendo un impulso casi instintivo en un romano de buena ley, se había puesto en favor de la justicia impidiendo al judío Naum que persiguiera a la Sagrada Familia que huía de Belén para eludir la degollación de los inocentes que decretara Herodes, al fin de la novela, cuando ve cómo el Cristo inocente es conducido al pretorio de Pilato y las turbas vociferantes piden su muerte, ofrece sus legionarios, cual un Clodoveo antes de tiempo, para liberar al Señor. En aquel pretorio se juntaron las dos Romas: la que por uno u otro motivo se clausuraba a la salvación redentora que venía de lo alto, representada por Pilato quien, para conservar el poder y seguir siendo "amigo del César", antepone la diplomacia a la verdad; y la actitud de Claudio, que ofrecía la espada que le había dado Roma para defender al Inocente perseguido e injustamente condenado.

La novela se cierra con un diálogo entre Claudio y el judío Naum, auténtico representante, éste también, del judaísmo temporalista:

–Una vez me dijiste –afirma Claudio dirigiéndose al judío– que un rey de Israel regiría al mundo, inclusive Roma. Pues yo te digo que si hay un rey que pueda aspirar a ello es Jesús.

–¿Desde lo alto de la cruz? –se burló Naum.

–Desde lo alto de la cruz –respondió Claudio, adelantándose a lo que se lee en un espléndido himno de la liturgia cristiana: "Nuestro Dios reinará desde un madero".

Culmina la novela con el bautismo del noble protagonista de la obra:

–Busca a un discípulo de Jesús –le dice a uno de sus subordinados.

–¿Qué le diré? –le respondió éste.

–Dile que está aquí el testigo romano de Jesús Mesías, el Hijo de Dios.

El estilo de José León Pagano (h)

En el estilo de José León Pagano hay que distinguir dos momentos: la concepción de la obra y la expresión de la misma.

En el momento de la concepción, a su vez se destaca la erudición histórico-cultural, sus conocimientos criminalísticos, y angeleológicos (lo que incluye los demonológicos), y la evocación religiosa. En cuanto en la expresión de lo que ha concebido debe tenerse en cuenta el manejo del tiempo y la acción.

1. *La erudición histórico-cultural* es extraordinaria. José León conoce minuciosamente la historia, la literatura y los distintos escenarios donde transcurre su obra, Roma, Egipto, Palestina, y los va presentando al lector como un verdadero guía histórico-geográfico del mundo antiguo. Este conocimiento es fundamental para poder hacer verosímil la obra. Pagano parece haber medido cada paso de sus personajes. Este rasgo le confiere a la obra el carácter de novela histórica.

2. *Conocimientos criminalísticos y demonológicos*. El autor es un eximio jurista y criminólogo a la par de un experto demonólogo. Justamente la criminología de Pagano culmina en un demonología a la cual ha dedicado dos libros y numerosos trabajos. Si el conocimiento histórico cultural le ha permitido acopiar materiales y moverse cómodamente en los escenarios, el conocimiento criminalístico le permite urdir la trama con el carácter de verdadera *novela policial*. Este *"iter criminis"* que reconstruye en la novela con pericia de detective culmina en la demonología. Por ejemplo, es brillante el manejo que hace nuestro autor de la narración del crimen de San Juan Bautista por Herodes Antipas donde Salomé en medio de una acción tan vertiginosa como su danza endiablada, va llevando a Herodes de la gula a la lujuria y de la lujuria al homicidio.

3. *La evocación*. José León ha reunido sus materiales con la dedicación de un historiador y un arqueólogo y ha elaborado su trama con la paciencia de un detective. Pero hay un rasgo que le da la originalidad a su obra y es de orden cualitativo superior. Sin esta dimensión la obra tendría la unidad mecánica que da la trama pero no tendría el alma que el autor le infunde con el acto de la Evocación. Existe una forma cristiana de meditar que se llama "la composición de lugar" que consiste en recrear con la imaginación el Misterio que se está contemplando. Si tomamos como ejemplo la Navidad de Cristo, debemos tratar de ver la Gruta de Belén, de oír los sonidos, hasta sentir los olores. En este género fue insupera-

ble San Francisco de Asís. A él le debemos la tradición de los pesebres y el encantamiento que produce, hasta para los no cristianos, la Nochebuena. Lo que ocurre es que a través de este género de meditación en cierta medida uno se escapa del tiempo de hoy y se transporta al momento en que ocurre el misterio. Y a la inversa, también se logra traer el misterio al momento actual. Uno lo "*re-presenta*" participativamente.



Meditando sobre la Pasión, San Francisco se "*com-padeció*" tanto, que adquirió estigmas de Cristo.

La evocación le permite al Autor catalizar en una fusión única los elementos históricos y de la trama

4. *El autor y el personaje*. Se ha dicho que la diferencia que hay entre la novela histórica y la historia propiamente dicha es que en la primera el autor juega con sus personajes y en la segunda los personajes juegan con el autor. En el caso de Pagano se da una situación intermedia. Por un lado los personajes históricos se imponen al autor que respeta estrictamente la verdad. Y por otro el personaje de la novela Claudio-Antonio comienza siendo una criatura del escritor pero termina dominado por los personajes históricos. En otras novelas del tipo por ejemplo de "Ben Hur" se ha tratado de ver a Cristo y al tiempo de su advenimiento con los ojos del judaísmo de ese tiempo. El Testigo Romano, con lo indica su nombre, es la visión que tiene un romano *"naturaliter christianus"* del hecho central de la historia. Claudio-Antonio es la linterna del autor para iluminar y poner bajo el foco de nuestra atención los hechos que quiere destacar. Pero no es solo eso, sino que en este personaje que parece de carne y hueso, se da al mismo tiempo que un testimonio extenso de la época de Cristo, un itinerario espiritual. De ahí también el hecho de que la novela de Pagano no es solo una gran novela sino una gran novela católica por el poder de conversión que debe tener toda obra de arte cristiana.

5. *La acción*. Toda novela bien lograda es narración de hechos: acción. En *El Testigo Romano* de Pagano la acción es vertiginosa. Se inicia con una carrera de carros de guerra por la Vía Apia y no se detiene hasta el fin de la obra. La acción es verdaderamente cinematográfica y la novela podría llevarse al cine sin dificultad. Muchas veces los novelistas comprometidos con alguna idea en el afán de "dar mensaje" suelen paralizar la acción; para "sermonear" al lector lo que hace pesada la lectura. Al contrario, José León Pagano se ciñe disciplinadamente al estilo de la novela y transforma todo el mensaje en acción al modo de una gran parábola y logra una genuina obra de arte.

Conclusión

Juan Carlos Goyeneche proponía reeditar las grandes novelas católicas por el enorme poder de conversión que tienen las obras de arte. El pedía no olvidarse de las obras de Gertrud Von Le Fort, *El Velo de Verónica*, *La Corona de los Ángeles*; ni de *Psichari*, la conversión del nieto de Renan. Ni de Hugo Wast.

Juan Luis Gallardo, escritor, novelista nuestro, comparó *El Testigo Romano* con las grandes novelas *Quo Vadis* y *Fabiola*. En el mismo sentido yo creo que la obra de Pagano no tiene nada que envidiarle a las del gran escritor austríaco Luis de Wohl, autor del *El Árbol Viviente* y otras novelas.

La edición que comentamos tiene diez imágenes de Carlos Panichelli que ilustran la obra, tres de las cuales están en este artículo.

En esta época de guerra contracultural donde uno recuerda la afirmación del poeta Horacio "a corromper y a ser corrompido a eso llaman cultura", la obra de José León Pagano es un aporte refrescante al verdadero arte argentino.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

LA BELLEZA DEL ROSTRO DE CRISTO EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SANTA TERESA DE JESÚS

P. JESÚS CASTELLANO CERVERA O. C. D.

Introducción

Todos los místicos han buscado el rostro de Cristo. En la medida en que tuvieron una experiencia del Dios vivo, desearon ver su rostro. Y como Dios ha revelado su rostro en Cristo, que es la imagen del Padre, todo el deseo de los Santos ha sido el de contemplar el rostro de Cristo Jesús.

Sin embargo no todos los santos místicos tuvieron el gozo y la gracia de contemplar la imagen viva de Cristo. Algunos sí. Fue de ellos que dijo Pablo VI: no sólo los discípulos de Jesús lo han visto resucitado, sino que también algunos santos en el curso de la historia tuvieron la alegría de contemplar su rostro. Entre ellos Pablo VI citaba a Teresa de Jesús. A mi juicio, la suya es una experiencia ejemplar de la contemplación del rostro de Cristo, de su imagen viva.

Teresa nos ofrece la específica experiencia mística de una revelación sobrenatural y por tanto nos transmite un testimonio calificado. Pero junto a la experiencia, Teresa nos proporciona una serie de observaciones doctrinales y de consejos pedagógicos para hacer también de nosotros buscadores del rostro de Dios.

Propondré el testimonio de Teresa de Ávila en tres momentos, subrayando primero la búsqueda del rostro de Cristo, luego su experiencia mística, y finalmente algunos aspectos de su pedagogía espiritual que traducen en doctrina concreta la búsqueda del rostro de Jesús en el cual podemos contemplar la imagen del Padre y también nuestra imagen.

1. La búsqueda del rostro de Cristo: de las imágenes a la Imagen

Podemos introducirnos en el tema a partir de uno de los recuerdos de su infancia.

La experiencia del encuentro de Teresa con Jesús aconteció a través de una imagen muy característica, la del encuentro de Cristo con la Samaritana junto al pozo de Siquem. Nos lo recuerda ella misma: "¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel evangelio. Y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era y suplicaba muchas veces al Señor que me diese aquel agua, y la tenía dibujada adonde estaba siempre con este letrero, cuando el Señor llegó al pozo: *Domine, da mihi aquam*" (Vida 30, 19). El cuadro se conserva todavía. Teresa lo llevó consigo al monasterio de la Encarnación, a la muerte de su padre. Hoy se lo puede admirar en el museo del monasterio de Ávila. Teresa permaneció impresionada por aquella imagen; imaginó ser la Samaritana, y siguió siendo siempre una mujer sedienta del agua viva.

Este recuerdo infantil nos ofrece una clave interesante para entender el genio espiritual de Teresa. Por una parte, su constante búsqueda de Cristo en su humanidad, y por otra, la necesidad casi biológica de poder contemplar su rostro, a través de las imágenes y de la interiorización de la persona de Cristo, mirada con los ojos del alma.

En este largo período de búsqueda podemos colocar el descubrimiento de tantos textos evangélicos que Teresa cita, de tantos episodios del Evangelio a los cuales era particularmente aficionada. La lectura personal que hace del Evangelio y de Cristo parece estar guiada por algunas líneas originales: se siente en particular sintonía con algunos episodios evangélicos en los que son protagonistas las mujeres y se identifica con su experiencia; intérprete con particular sensibilidad femenina, algunos pasos de la vida del Señor; fija la mirada en los sentimientos humanos de Cristo, en su profunda y verdadera humanidad.

Para ilustrar estas afirmaciones, basta con recordar algunos temas y algunos textos.

Entre las mujeres del Evangelio predilecciona a la Samaritana, cuya relación con Cristo meditó largamente, hasta convertirse para ella en el modelo y la tipología de la plegaria y de la gracia del agua viva. Le son familiares las dos hermanas de Betania, Marta y María; frecuentemente habla de ello con una característica predilección por Marta, a la que defiende siempre, derribando una exégesis demasiado negativa a propósito del servicio de Marta, al que Teresa en cambio

aprecia y alaba. María Magdalena, la pecadora que sigue luego a Cristo hasta la cruz y la resurrección, es un personaje muy amado de Teresa; en efecto, ella se considera una pecadora; por esto meditó largamente el episodio del Evangelio que habla del perdón que Jesús concede en la casa de Simón.

Son muchos los episodios evangélicos en los que Teresa se ensimisma y de los que ofrece su original interpretación. Basta pensar hasta qué punto logró sumergirse en la meditación de la oración del Huerto, episodio que signó su oración y su participación en el misterio de Cristo (Vida 9, 4). Curiosa, asimismo, la exégesis, casi apócrifa pero significativa, que desde joven hace del ingreso de Jesús en Jerusalén. Teresa imagina la poca delicadeza de los que lo acogieron en triunfo pero no lo invitaron a comer, debiendo retornar el Señor a Betania. Esta ingenua interpretación crea sin embargo en Teresa una fuerte participación que el Señor premia un día con una visión llena de condescendencia y de amor para ella (Relación espiritual 26).

Finalmente, es característico de la Santa el constante recurso a los sentimientos humanos del Señor como aparece en el Evangelio. Bastan dos textos entre tantos: "Cristo es siempre un buenísimo amigo y nos es de gran compañía porque lo vemos hombre como nosotros, sujeto a nuestras mismas debilidades y sufrimientos". "Veía, que aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura, sujeta a muchas caídas por el primer pecado que El había venido a reparar" (Vida 37, 5.6).

Esta original meditación del Evangelio crea poco a poco en Teresa profundas convicciones, y desencadenan, con el andar del tiempo, experiencias liberadoras. La sintonía con la humanidad de Cristo, la apasionada defensa de la oración como meditación del Evangelio y encuentro con Cristo en su humanidad sacratísima tiene algo de visceral, de profunda resonancia humana y también de un cierto rasgo polémico femenino. Es fácil intuir en Teresa estas dos fundamentales convicciones que maduran en ella como experiencia de alegría liberadora, en un particular contexto ambiental que se espeja en la teología y en la espiritualidad, en la vida ordinaria, y que es decididamente antifeminista.

La frescura de su relación con Cristo la llevaba a leer el Evangelio con extrema simplicidad, volviéndose casi contemporánea de Cristo en las escenas de la vida de Jesús, especialmente en aquellas en que algunas mujeres estaban presentes.

Teresa buscaba entonces interiorizar la escena evangélica y revivirla. Su oración consistía justamente en eso: revivir el Evangelio, ser contemporánea de Cristo: "Procuraba lo más que podía traer a Jesucris-

to, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración; si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior" (Vida 4, 8). Aun cuando no lograba imaginarse la humanidad de Cristo, sentía su presencia.

A causa de la dificultad para representarse las cosas materiales y el mismo rostro de Cristo, brotaba en ella el deseo poderoso de mirar sus imágenes.

Contemplar al Señor, acercarse a él era su modo de orar: "Como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor –a mi parecer– de las partes a donde le veía más solo; parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí" (Vida 9, 4).

Recordando sus años de joven monja, revela su amor por la imagen del Señor que hacía pintar en muchos lugares (Vida 7, 2). Era como una necesidad del corazón: y Teresa nos explica el por qué de este amor suyo por las imágenes, en un texto cargado de *"pathos"* femenino y de buen sentido cristiano y católico, con una pizca de polémica respecto al abandono de las imágenes por parte de los protestantes de su tiempo:

"Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas [...] Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; más es así que jamás le pude representar en mí –por más que leía de su hermosura y veía imágenes–, sino como quien está ciego a oscuras, que, aunque habla con una persona y ve que está con ella (porque sabe cierto que está allí, digo que entiende y cree que está allí), mas no la ve. De esta manera acaecía a mí cuando pensaba en nuestro Señor; por esta causa era tan amiga de imágenes. ¡Desventurados de los que por su culpa pierden este bien! Bien parece que no aman al Señor, porque si le amaran holgáranse de ver su retrato, como acá aun da contento ver el de quien se quiere bien" (Vida 9, 6).

Y también en otro texto autobiográfico Teresa nos abre su corazón con estas palabras: "Había sido yo tan devota toda mi vida de Cristo [...]; quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera" (Vida 22, 4).

La búsqueda teresiana de Cristo pasó por el crisol de una crisis compleja. Fue una crisis de la oración y una crisis de la vida religiosa que Teresa cuenta con acentos dramáticos en el cap. 7 de la Autobiografía. Por una parte, la perseverancia en la oración, resquebrajada solamente por un período de tiempo de abandono, en el cual no parecía arribar a nada; y en concomitancia con esta perseverancia en la oración, una crisis de tibieza en la vida religiosa, provocada especial-

mente por la llamada de Dios a una vida más generosa y comprometida. El abandono de la oración fue considerado por Teresa como principio de la tentación de Judas: huir de la mirada del Señor (Vida 19, 11).

Pero, por encima de todo, parece que fue una crisis cristológica apenas señalada por la Santa. Se habría tratado de un enfriamiento temporal frente a Cristo y su humanidad, justo en el momento en que su sensibilidad tenía más necesidad de ello, para ir en busca de nuevas experiencias de oración sobrenatural que obviamente, por ser sobrenaturales, no podían ser fruto de expedientes humanos ni de metodologías sofisticadas. La queja teresiana se deja sentir en ciertas páginas autobiográficas: "Había sido yo tan devota toda mi vida de Cristo [...] ¿Es posible, Señor mío, que haya cabido en mí pensamiento ni una hora que Vos me habías de impedir para mayor bien?" (Vida 22, 4). Sin este punto de equilibrio, toda la psicología y toda la vida religiosa de Teresa sintió sus consecuencias: aridez, debilidad, cierta "esquizofrenia espiritual", en una dicotomía entre vida de oración que quería volar hacia horizontes espirituales inalcanzables, y una mediocre vida religiosa para lo que podían ser sus aspiraciones. Eran los "gemidos del Espíritu" que anunciaban los tiempos de una vida nueva.

Y fue por la vía de las imágenes que aquella búsqueda de Cristo, que por algunos años se había aflojado en su corazón y en su vida, se abrirá a una vía de conversión, una vía en la cual Cristo mismo con su imagen vendrá a buscar a Teresa, en una mediación espiritual que la liberará de la mediocridad en la que estaba por zozobrar y la volverá a llevar a aquel camino de experiencia mística que culminará con la contemplación del rostro bellísimo y dulcísimo de Cristo.

Dos textos autobiográficos son suficientes para ilustrar esta condescendencia divina de Cristo, que responde con amor a la búsqueda que Teresa ha llevado adelante desde joven de su rostro amable de Maestro y Señor de su vida.

La primera escena nos lleva al locutorio de Ávila, luego de la pérdida de tiempo de Teresa en vanas conversaciones. Teresa ve por primera vez a Cristo, o lo imagina; sea como fuere, es tocada por una misteriosa revelación de aquel Jesús que sabe también mostrar su rostro severo, del que dice Lucas: *"Firmavit faciem suam"* (Lc 9, 51). Así sucedió con Teresa: "Pues comenzando yo a tratar estas conversaciones [...] estando con una persona, bien al principio de conocerla, quiso el Señor darme a entender que no me convenían aquellas amistades, y avisarme y darme en tan gran ceguera. Representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quédome tan impreso que hace de esto más de vein-

te y seis años, y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más con quien estaba" (Vida 7, 6).

A este aviso del Señor seguirá bien pronto su conversación, también ésta en una contemplación del rostro del Señor, como ella misma nos lo narra, y es ésta la segunda escena: "Acaecióme que entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado, y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verla tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y me arrojé junto a Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle" (Vida 9, 1). Fue también la contemplación del rostro de Cristo la que produjo un cambio definitivo en la vida de Teresa. Y este cambio será caracterizado por la visión del Señor que viene ahora al encuentro de Teresa, haciéndole ver su rostro glorioso y luminoso.

2. "He visto al Señor": la experiencia mística del rostro de Cristo

Hasta ese momento prevaleció en el itinerario de Santa Teresa la búsqueda personal de Cristo, aunque obviamente asistida y precedida siempre por una gracia en la que Dios está siempre presente, "deseoso" de ganarse el sí libre y consciente de su trabajada existencia. Lo que prevaleció fue la imagen de Cristo hombre en el marco evangélico de sus lecturas, de las imágenes que predileccionó, de la oración con que lo acompaña y lo "representa", en el sentido de "hacerlo presente". Con la conversión se inicia una nueva etapa en la que prevalece, pero sin que por ello se pierdan las riquezas del primer encuentro, la gracia de Cristo que toma ahora la iniciativa de hacerse Él mismo presente. Digamos también que al Cristo del Evangelio y al Cristo de la Pasión se agrega ahora una conciencia más clara del Resucitado, del Cristo pascual, que resplandece con la luz de la divinidad y del poder de la vida nueva, que emerge de la experiencia de la gracia como "vida" misma de Teresa, hasta volverse Aquel-que-la-vive desde adentro.

Las etapas progresivas de esa nueva experiencia podrían ser evaluadas teológicamente según sus contenidos en un crescendo característico.

Lo primero que se da es la revelación de Cristo como Libro vivo y maestro interior del que Teresa se convierte en discípula aventajada. Cuando en 1559 la Inquisición censuró muchos libros en lengua vul-

gar, entre los cuales también la Biblia, Jesús le hizo oír estas significativas palabras: "No te aflijas porque yo te daré un libro vivo". Los efectos son notorios: "Ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero donde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar!" (Vida 26, 6). Es la revelación del Verbo encarnado, Palabra definitiva del Padre, o del Cristo Maestro que instruye secretamente a sus discípulos antes y después de la Resurrección.

Sigue la revelación de la presencia. Una revelación de Cristo que se realiza progresivamente. Acontece en una fiesta de San Pedro: "Estando un día en oración, vi junto a mí, o sentí, por mejor decir [...] que estaba junto a mí Cristo [...] Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo [...] Sentía que estaba siempre el lado derecho, y que era testigo de todo lo que yo hacía" (Vida 27, 2).

No fue fácil explicar al confesor esta gracia. Pero para Teresa era una realidad de admirable certeza. Sentía tener junto a sí no sólo la presencia de Dios, sino la de Jesucristo en persona, el Hijo de la Virgen María (Vida 27, 4).

Revelación de Cristo como Luz. Finalmente, Teresa entra en la plena experiencia de la revelación de Jesús como luz, en una descripción que recuerda la del Tabor.

Se cumple progresivamente. Como si el Señor quisiera adecuarse a la capacidad de Teresa en una suave condescendencia de amor. De hecho, el Señor no se manifiesta sino poco a poco. Primero le muestra las manos, después el rostro en el esplendor de la resurrección. El texto de esta "cristofanía" es límpido; es un testimonio lleno de sobriedad mística y de precisión teológica, que hacen creíble esta mística objetiva, esta dogmática vivida: "Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad [...] Sólo digo que cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo, Señor nuestro, aun acá que se muestra Su Majestad conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria, ¿qué será adonde del todo se goza tal bien?" (Vida 28, 3).

Se trata todavía de la progresiva manifestación de Cristo como rostro luminoso, cuerpo glorioso, revelador del amor del Padre. Es una primera clara visión que la deja asombrada, pero que la sumerge en un estado de profundo gozo por la manifestación del cuerpo de gloria del Señor. Sigue una espléndida visión de Cristo como rostro de luz. Se trata de una visión que se repite, y cuyos particulares describe

Teresa con dificultad, pero donde abunda el tema de la luz, la visión tabórica del Cristo que es "Luz de Luz": "Es una luz que no deslumbra, un candor lleno de suavidad, un esplendor infuso que encanta deliciosamente la vista sin cansarla [...] Es una luz tan diversa de la nuestra que la del sol en comparación suya parece muy deslucida, tanto que después no se querría ni siquiera abrir los ojos [...] Es la luz sin ocaso que nada puede turbar porque es eterna, de tal alcance ninguno podría imaginarla ni aunque fuese de grandísimo ingenio y pensase en ello toda su vida". En el libro del Castillo interior se refiere a esta visión de luz con estas palabras: "Su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada, como un diamante si se pudiera labrar; como una holanda parece la vestidura" (Castillo interior, VI, 9, 5). No es extraño que Teresa hable de la sacratísima humanidad como "la más hermosa y de mayor deleite que podría una persona imaginar" (ib. nº5).

Pero no estamos en la visión platónica donde todo se disuelve y desaparece.

El que se manifiesta a Teresa es el Cristo de la gloria, con un resplandor semejante al que Pablo percibió en el camino a Damasco, pero siempre el Cristo Resucitado, verdadero Dios y verdadero Hombre: "No hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios, no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado. Y viene a veces con tan grande majestad que no hay quien puede dudar que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe. Represéntase tan Señor de aquella posada que parece, toda deshecha el alma, se ve consumir en Cristo" (Vida 28, 8).

Es interesante la insistencia en la divino-humanidad que se le manifiesta en el Cristo de la gloria; una divino-humanidad que se expresará también en gestos y palabras humanísimas, llenas de amor condescendiente (Vida 27, 2; 28, 3.5.8).

Teresa se refiere al poder y a la belleza de Cristo. Lo que permanece impreso en su alma es el poder de la humanidad sacratísima y la belleza de su Señor. "Tan impresa queda aquella majestad y hermosura que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande" (Vida 28, 9).

Los criterios de discernimiento para saber si se trata de una verdadera visión nos lo ofrece Teresa con simplicidad. El alma tiene una certeza absoluta; tal visión no puede ser fruto de fantasía. Cristo lleva consigo las joyas de su presencia que es un cambio en la vida (Vida 28, 10-13).

La revelación de Cristo en la plenitud de sus misterios. La revelación se vuelve presencia continua, convivencia, comunión con el Re-

sucitado. Cristo es testigo silencioso de toda su obra. En el Cristo glorioso ve inscriptos, en su carne glorificada, los misterios de su bienaventurada pasión: "Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto, y con la corona de espinas pocas, y llevando la cruz también algunas veces, para –como digo– necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada" (Vida 29, 3). La precisión teológica es indiscutible.

Pero Teresa nos ofrece también una particular experiencia suya, la de mirar y ser mirada por Cristo, más allá de toda vana curiosidad: "Con ver que me estaba hablando y yo mirando aquella gran hermosura, y la suavidad con que habla aquellas palabras por aquella hermosísima y divina boca y otras veces con rigor, y desear yo en extremo conocer el color de sus ojos o del tamaño que era para que lo supiese decir, jamás lo he merecido ver, ni me basta procurarlo, antes se me pierde la visión del todo. Bien que algunas veces veo mirarme con piedad, mas tiene tanta fuerza esta vista que el alma no la puede sufrir y queda en tan subido arrobamiento que, para más gozarlo todo, pierde esta hermosa vista" (Vida 29, 2).

Hermosura, es la palabra con que Teresa se refiere al rostro de Cristo y a su sacratísima humanidad. Imposible imaginarla. Es Dios quien la debe revelar: "¿Cómo podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo y ordenando con imaginación su gran hermosura? Y no era menester poco tiempo si en algo se había de parecer a ella" (Vida 29, 1). Jesús es "la hermosura que tiene en sí todas las hermosuras" (Camino de perfección 22, 6); Cristo es la cosa más bella que se pueda imaginar (ibid. 26, 3).

Con una pizca de ironía, Teresa habla de algunos confesores que temían que ella se apegase afectivamente a ellos y se esforzaban por manifestar cierta frialdad y distancia como respuesta a su genuina y simple afectuosidad. Y Teresa comenta: "De ver a Cristo me quedó impresa su grandísima hermosura, y lo tengo hoy día [...] Después que vi la gran hermosura del Señor, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien, ni me ocupase; que con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto que después acá todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor veía". Belleza, majestad, pero también condescendencia. Efectivamente, dice enseguida: "Comenzóme mucho mayor amor y confianza en este Señor en viéndole, como con quien tenía conversación tan continua. Veía que, aunque era Dios, que era Hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra

miserable compostura, sujeta a muchas caídas por el primer pecado que Él había venido a reparar. Puedo tratar como con amigo, aunque es el Señor" (Vida 37, 4-6).

Hay otras experiencias altísimas de Cristo. Una de ellas, relatada también en el libro de la Vida, corresponde a la visión del Hijo en el seno del Padre; también esta visión es calificada con la fuerza, majestad y belleza de la humanidad sacratísima, en el umbral de las experiencias trinitarias de que hablará en sus Relaciones espirituales: "Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara de estar metida en los pechos del Padre" (Vida 38, 17). Y Teresa habla, con la fuerza de su experiencia mística, del rostro de Cristo, que ha visto ya tantas veces, en el cual contempla "el amor que muestra aquel rostro de tanta hermosura con una ternura y afabilidad, que temor pone la majestad que ve en Él" (Vida 38, 21).

Quizás la revelación más desconcertante, la que refleja más el amor de Dios es la que se manifiesta en la presencia de la imagen de Cristo en nosotros. Se pasa así, en la cristología teresiana, de la imagen de Cristo en sí a su reflejo en nosotros. También aquí se trata de una "cristofanía" de alto valor teológico descrita con estas palabras: "estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor como lo suelo ver. Parecíamos en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amoroso" (Vida 40, 5).

En el vértice de su experiencia mística, en la gracia del matrimonio espiritual, acaecida en Ávila el 18 de noviembre de 1572, Teresa recordará aun en las séptimas moradas del Castillo interior aquella aparición del Señor, "Acabando de comulgar, con forma de gran esplendor, hermosura y majestad, como después de resucitado" (Castillo interior VII, 2, 1).

Rostro de Cristo buscado, rostro de Cristo vivo que se revela y se da a Teresa, con su compañía y con sus palabras. Rostro de Cristo en que se reflejan todos sus misterios, a partir de su presencia gloriosa, sin desdeñar una manifestación suya llena de condescendencia.

Teresa aparece así en la plenitud de su manifestación de "mística objetiva", de testigo de Cristo, de Esposa que ha visto, por don de la gracia, el rostro del Esposo.

3. La pedagogía de la imagen y de la mirada

Pero Teresa es maestra. De su experiencia mística y de la contemplación del rostro de Cristo, la Santa de Ávila trae una serie de indicaciones pedagógicas para la oración y para la vida, radicadas en la convicción de que aquel rostro de Cristo siempre nos mira con amor, y debemos dejarnos guiar por él. Pero también extrae de ello toda una pedagogía positiva del uso adecuado de las imágenes, en la liturgia y en la oración, como humilde pero concreta mediación de la comunión con el Señor.

He aquí algunas indicaciones fundamentales.

Primero de todo la imagen como pedagogía para la mirada contemplativa.

Hemos recordado el amor de Teresa por las imágenes de Cristo. Bromea incluso con su confesor diciendo que aunque la imagen que ve hubiese sido pintada por el diablo, sería siempre la imagen del Señor. No se detiene en la materialidad de la imagen sino en el prototipo, el Señor mismo. Lo afirma con sinceridad: "Adondequiera que veamos la imagen de nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado [...] Cuando vemos una imagen muy buena, aunque supiésemos la ha pintado un mal hombre, no dejaríamos de estimar la imagen ni haríamos caso del pintor para quitarnos la devoción" (Fundaciones 8, 3). En el Castillo interior refería la opinión de algunos de sus consejeros espirituales: "Como decía un gran letrado, el demonio es gran pintor, y si le mostrase muy al vivo una imagen del Señor, que no le pesaría, para con ella avivar la devoción y hacer al demonio guerra con sus mismas maldades; que aunque un pintor sea muy malo, no por eso ha de dejar de reverenciar la imagen que hace, si es de todo nuestro bien" (Castillo interior VI, 9, 13).

Pero estos son casos extremos. Normalmente Teresa aconseja el buen uso de las imágenes y de las imágenes de Cristo. También aquí nos encontramos frente a una pedagogía concreta, inspirada en la experiencia de la Santa y convalidada por una larga tradición de la Iglesia con su iconografía. Sabemos del amor de Teresa por las imágenes. Una colección de las imágenes de Cristo más amadas de la Santa nos llevaría a componer un verdadero y propio "iconostasio teresiano".

En esta especie de "iconostasio teresiano" de las imágenes de Cristo, que han enlazado las miradas de Teresa con su Señor, figuran graciosas imágenes de Jesús Niño, de nombre curiosos y de diminutivos llenos de ternura como el Mayorazgo, el Niño del Noviciado, el Peregrino, porque vestido de peregrino, el Lloroncito, el Tornerito, porque distribuyendo vino en el torno del monasterio, el Quitito, porque procedente de Quito en Ecuador, el Fundador... Tenemos el ya citado

cuadro con la Samaritana junto al pozo de Siquem, una serie de imágenes con Cristo en Getsemaní o atado a la Columna, o llevando la cruz... Crucifijos que tienen diversos títulos: de las fundaciones, de la consolación, de los asientos del coro, el Cristo del amor, o aquel famoso Cristo de la mala gente, esto es, de los piojos, que Teresa llevó en procesión para liberar a los monjes de tan mala compañía, hasta el Cristo que tuvo entre sus manos en el momento de morir. Hay imágenes de la Piedad, imágenes de Cristo en los brazos de su Madre, como ella contempló la escena en una visión. Pero también un Cristo Resucitado que Teresa hizo pintar después de una visión, y otras imágenes que se han perdido: entre éstas una en la que Cristo estaba representado con el Padre y el Espíritu en el seno de la Trinidad. Quizás el rostro más bello de todos es el de un *Ecce homo*, hecho pintar por un anónimo por encargo de la Santa para el monasterio de Toledo, copia de una bella imagen del flamenco Aelbrect Bouts (1549).

Teresa misma, que no era pintora, bordó algunos ornamentos sagrados, con las escenas evangélicas más habituales, desde la infancia de Jesús hasta su ascensión, en dos dalmáticas y una casulla que se conservan en Medina del Campo.

Pero sus visiones han inspirado a muchos pintores, desde aquellos más simples y anónimos, tipo "naifs", hasta personajes como el Greco, en razón de lo cual muchos autores, entre los cuales Amintore Fanfani, han mostrado semejanzas entre sus imágenes más célebres y las visiones de Teresa [1].

Dos cuadros tienen un valor específico y original, a saber, los que pintan al Señor resucitado que da de comer a Teresa, según la descripción de una visión suya que recuerda la fracción del pan a los discípulos de Emaús, y el episodio en que Cristo pide a Tomás meter su mano en la llaga del costado.

Pero el iconostasio de los ojos y del corazón de Teresa, su "Biblia pauperum", es mucho más vasta y polícroma, si se considera la riqueza del arte que ella ha podido ver en sus viajes, a partir del retablo de la Catedral de Ávila, del Berruguete, con escenas evangélicas de gran belleza, como la de la transfiguración del Señor. Una gran riqueza de imágenes para colmar su deseo de ver a Dios, en espera del encuentro definitivo [2].

---

[1] A. Fanfani, *Il Greco e Santa Teresa*, Rusconi, Milano 1986; M.P. Fernández, *Santa Teresa y el Greco*, Burgos 1982.

[2] Cf. J. Casanova, *Humanidad de Cristo y vida espiritual. Magisterio de Santa Teresa*, Roma, Pont. Ist. Regina Mundi, 1975, pp. 38-55. Muchas imágenes del ámbito teresiano pueden ser contemplados en la obra: *Avanti con Dio, Fondazioni e viaggi di Santa Teresa di Gesú*, Arenzano, Ediz. Paoline, 1982.

En esta afición por las imágenes, Teresa está en polémica con los protestantes (Vida 9, 6) y recibe de Cristo la seguridad de que tener imágenes bellas no es imperfección: "Había leído en un libro que tener imágenes bien trabajadas no es conforme a perfección, y quería deshacerme de una que tenía en la celda [...] Mientras pensaba en otras cosas, oí que me decían: Esta no es buena mortificación. ¿Qué es mejor, la pobreza o la caridad? Puesto que mejor es la caridad, nunca debes pasar por alto nada de lo que pueda despertar el amor", dice Cristo (Relación 30).

Y así ella recomienda como método de oración también el que se realiza con la mirada en una imagen de Cristo.

Siempre con el fin de atraer suavemente los sentidos externos e internos, recoger el pensamiento, favorecer la educación a la mirada contemplativa: "Lo que podéis hacer para ayuda de esto: procurad traer una imagen, o retrato de este Señor, que sea a nuestro gusto; no por traerle en el seno y nunca mirarlo, sino para hablar muchas veces con él –que Él os dará qué decirle– como habláis con otras personas. ¿Por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios?" (Camino 26, 9).

La imagen sirve para esto: hacer presente al Señor, personalizar la relación con él, educarse en la mirada de amor que luego debe ser interiorizada. La oración teresiana tiende a ser, en su simplicidad contemplativa, un entrecruce de miradas, un lenguaje de los ojos, que comienza justamente de la contemplación externa de una imagen para convertirse en mirada interior.

Teresa propone un método de oración simple: "Mire que le mira": una educación para la contemplación. Mirar a Cristo y dejarse mirar por él es un secreto de la plegaria y de la amistad.

Una atenta lectura del capítulo 26 del Camino nos revela la centralidad que tiene para Teresa la pedagogía de la mirada interior a través de palabras claves como "mirar", "ver", "ojos"... La oración, como el trato de dos amigos, es un lenguaje del corazón que se expresa en el silencio de la mirada luminosa. Las palabras claves son precisamente: "mirar" o "dirigir la mirada". Todo se concentra en la luz de los ojos. Los de Cristo: "tan hermosos y piadosos"; los del alma, abiertos al encuentro.

Teresa revela su refinamiento femenino en el observar la importancia que tiene la mirada en una relación de atención y de amor. Una frase de la primera redacción del Camino nos ofrece esta profunda observación: "No nos parece que nos escuchan los hombres, cuando hablamos, si no vemos que nos miran" (Camino 29, 5; es un apunte de la primera redacción). Dios no nos escucharía, entonces, si no nos

mirase; y nosotros no dirigiríamos a Dios nuestra atención si no lo mirásemos, parece suponer con apremiante lógica nuestra autora. Por esto puede aconsejar en una bella síntesis sobre la oración: “Se esté allí con Él, acallado el entendimiento. Si pudiera ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe, y hable, y pida” (Vida 13, 22).

En esta página del Camino hay toda una teología y pedagogía del recogimiento como mirada: “No quiero más que le miréis. Pues ¿quién os quita volver los ojos del ánima –aunque sea de presto, si no podéis más– a Él? Pues podéis mirar cosas muy feas y asquerosas, ¿no podréis mirar la cosa más hermosa que se puede imaginar? [...] Pues nunca quita vuestro esposo los ojos de vos [...] ¿Y es mucho que, quitados los ojos del alma de las cosas exteriores, le miréis algunas veces a Él? Mirad que no está aguardando otra cosa –como dice a la esposa (cf. Cant. 6, 12)– sino que le miréis” (Camino 26, 3): “Miraros a él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores para consolar los vuestros, sólo porque os vais vos con Él a consolar y volváis la cabeza a mirarle” (Camino 26, 5).

Recordemos a este propósito que Santa Teresa hizo pintar en uno de los dormitorios de San José de Ávila un Cristo junto a la columna llamado “El Cristo de los hermosos ojos”, por la mirada delicada y luminosa que nos recuerda este texto del Camino.

La insistencia teresiana juega su última carta: “Tiene en tanto que le volváis a mirar, que no quedará por diligencia suya” (Camino 26, 3). “Los ojos en vuestro Esposo”, sigue aconsejando Teresa a sus hijas, para devolverles toda su dignidad de esposas (Camino 2, 1; Castillo interior VII, 4, 8). La oración es un encuentro de miradas. Hay que evitar la tentación de no querer mirar a Cristo, como sucedió con Judas (Vida 19, 11). Y nunca hay que desesperar si nos dejamos mirar por Cristo con amor, aunque sea con algún gesto de reproche y de justo llamado a la conversión.

El uso de las imágenes, la meditación de las palabras del Evangelio favorecen la interiorización de la mirada, la actitud contemplativa que se apoya sobre esta convicción de fondo: el Señor está presente y nos mira. Entonces, concluye Teresa: “Pues ¿rostro es el vuestro, Señor, para no mirarle estando tan cerca de nosotros? No parece nos oyen los hombres cuando hablamos si no vemos que nos miran, ¿y cerramos los ojos para no mirar que nos miráis vos? ¿Cómo hemos de entender si habéis oído lo que decimos?” (Camino 29, 5, en la primera redacción).

El mirar tiene también el aspecto empeñativo de imitación, cumplimiento de su voluntad: “Si no lo miramos nunca y no consideramos lo que le debemos y la muerte que ha sufrido por nosotros, no sé cómo

podemos conocerlo y realizar obras en su servicio" (Castillo interior II, 1, 11).

4. Conclusión

Teresa de Jesús es un exponente de la mística cristocéntrica por su apasionado amor por Cristo. Es testigo de la hermosura del rostro de Cristo, por ella buscado y a ella revelado progresivamente en su experiencia mística.

Su testimonio es teológico y mistagógico. Lleva el sello de la verdad bíblica y dogmática, de la fe de la Iglesia, pero también una concreta pedagogía de la comunión con Cristo a través de su imagen. Imagen que se refleja también en cada persona hecha a imagen y semejanza de Dios en Cristo.

Su deseo de ver a Dios fue en parte colmado por la singular experiencia de la visión del rostro lleno de luz y de belleza de Cristo Señor. En parte colmado, pero no del todo apagado, porque también la experiencia mística aun permanente de Cristo que, según su testimonio, tuvo hasta el fin de su vida, y que la lleva a confesar que puede de golpe entrar en contacto con el Cristo que lleva esculpido en el alma (Relación 6, 3) no es plena y no es definitiva. Por eso en la hora de su tránsito, como la recuerdan sus hijas, en el umbral de su partida, seguía diciendo: "Y ahora, Esposo mío, que nos veamos cara a cara". Solamente la visión del rostro luminoso y radiante de Cristo en la gloria podrá colmar el deseo de la Esposa, y de todos los que aman a Cristo y creen en él aun sin haberlo visto.

HIMNO DE LAUDES

Padre y Creador benigno, sobre tus creaturas
trae otra vez tu aurora la luz del primer día.
Tu Hijo abre los ojos y en su pupila oscura
vuelves a crearlo todo con novedad gratuita.
Redices tus creaturas y dices que son buenas
con la misma palabra gozosa de tu Hijo.
Y hacia ese mismo gozo tu Iglesia las reordena
y las ofrece a Ti como Jesús lo hizo.
Por eso esta mañana nuestra oración te anuncia
con la voz del gorrión que canta en la enramada.
Y en nuestra voz tu Verbo se dice y te pronuncia
y nos pone en la boca la miel de tu alabanza.
Panal es en los labios de la Iglesia tu Nombre:
Padre, creador bendito que todo lo restauras;
Hijo, cuya delicia es estar con los hombres;
Espíritu, que mueves a amar a quien no ama.
Para Ti sea la Gloria en este día que empieza;
como fue en un principio: sea por siglos y siempre.
Con el canto del ave y el afán de la abeja
celebramos tu Gloria y anhelamos que llegue.

P. Horacio Bojorge

HISTORIA DE LA IGLESIA RUSA [j]

«Nec Plus, Nec Minus, Nec Aliter»: una breve historia de la Iglesia Católica bizantina rusa y de los católicos rusos

METHODIOS STADNIK

EL origen institucional de la Iglesia Católica Bizantina Ruza se remonta a la segunda mitad del siglo XIX en Rusia, donde la filosofía de Vladimir Soloviov (1853-1900) había fomentado un debate activo e intereses entre diversos círculos de intelectuales sobre las nociones de universalidad y unión de la Iglesia.

Es de notar que cuando la Cristiandad llegó a la Rus de Kiev en el 988 d. C., la joven Iglesia Rusa, siguiendo la Tradición bizantina traída desde Constantinopla, estaba en plena comunión con la Santa Sede de Roma. Los sucesos de 1054 no causaron ninguna ruptura inmediata entre la Sede de Roma y la Iglesia Rusa; más bien hubo un alejamiento gradual. En verdad, el contacto entre Roma y Moscú continuó. La Iglesia Rusa estuvo representada en el Concilio de Florencia en 1439 por el Metropolitano Isidoro de Kiev y muchos otros clérigos rusos. Los obispos rusos firmaron el Acta de Unión, la cual fue cálidamente recibida por su pueblo, a través de sus territorios, cuando volvían a Moscú.

---

j El siguiente es un breve sumario de la historia de la Iglesia católica bizantina rusa. Para una información más detallada, sírvase consultar los trabajos adjuntos en la bibliografía selecta de esta historia.

(Nota introductoria sobre la terminología usada: solemos autodenominarnos usando la denominación abreviada de Católicos rusos y nos referimos a nuestra Iglesia como la Iglesia Católica rusa. Hablando apropiadamente deberíamos referirnos a nosotros mismos como Ortodoxos rusos que están en comunión con la Iglesia de Roma, porque somos ortodoxos en la totalidad de nuestra práctica litúrgica y espiritual de acuerdo con la Sagrada Tradición de la Iglesia Bizantina y las tradiciones espirituales de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Las prácticas espirituales y litúrgicas de la Iglesia Ortodoxa Rusa y de algunas de sus iglesias hermanas pueden referirse de un modo más general como el Rito bizantino-eslavo, es decir, la Tradición litúrgica y espiritual bizantina en cuanto recibida y adaptada a las necesidades y uso de los pueblos eslavos. Por motivo del siguiente ensayo de la historia de nuestra iglesia, nos referiremos a ella como Iglesia Católica bizantina rusa y, en consecuencia, a sus miembros como católicos rusos.)

El Metropolitano Isidoro y su comitiva llegaron a Moscú el 19 de Marzo de 1441 y ese mismo día celebró la Divina Liturgia en la Iglesia de la Ascensión de Moscú y promulgó la Unión ante el Zar Basilio II y su corte. Cuando días más tarde, el zar Basilio, motivado por un cierto deseo xenófobo y nacionalista de controlar la Iglesia y de excluir las influencias extranjeras de su dominio, hizo arrestar al Metropolitano Isidoro. Sin embargo Isidoro pudo escapar aparentemente con la connivencia del propio zar Basilio. Aunque la Unión no fue formalmente sostenida por el zar Basilio o el Metropolitano Jonás, a quien el zar Basilio designó como sucesor de Isidoro, ésta continuó viviendo en los corazones y almas de muchos rusos y otros súbditos del zar.

Después de esta época, hubo siempre rusos que estuvieron en comunión con la Santa Sede, aunque pocos en número y apenas organizados. Entre estos, hubo casos aislados de rusos que decidieron hacerse católicos romanos (la princesa Elizabeth Golitsin, P. Dmirri Golitsin, S. J. –el apóstol de Pensilvania occidental– y el P. Ivan Marriniov, S. J.) o aquellos que reteniendo su tradición Ortodoxa Rusa, sufrieron por su fe públicamente (Bienaventurado Diácono Poirr Arremiev).

Sin embargo, la presencia más persistente fue la de los "Starokatoliki", que provenían en gran parte de los partidarios del siervo de Dios, Metropolitano Isidoro de Kiev y que se incrementaron de tanto en tanto con los descendientes de grecocatólicos de las regiones occidentales de Rusia, que fueron enviados en exilio interno a los Urales, el Cáucaso septentrional o Siberia. Sobreviviendo largos período sin el beneficio de clero católico bizantino, estos creyentes preservaron y alimentaron como tradiciones familiares tanto su condición de rusos como su comunión con la Santa Sede. En algunos aspectos, estas familias proporcionaron una de las muchas y distintas fuentes de suelo fértil en el cual las semillas del pensamiento de Soloviov habría de florecer y dar fruto.

De acuerdo con el razonamiento de Soloviov, la Iglesia Ortodoxa Rusa está separada de la Santa Sede solamente *de facto* (no existió separación formal directa entre las sedes de Roma y Moscú), de modo que alguien puede profesar la totalidad de la doctrina católica y estar en comunión con la Santa Sede y continuar siendo ortodoxo ruso. Soloviov fue recibido en la comunión con la Santa Sede como católico bizantino-ruso el 18 de febrero de 1896 por el P. Nicolás Tolstoy, el primer sacerdote católico bizantino-ruso.

El pensamiento de Soloviov tuvo un impacto profundo en numerosas generaciones de la sociedad rusa e inspiró posteriores pensadores tales como el P. S. Bulgakov, el P. P. Florensky, el P. G. Florovsky, N. Berdydev, L. Karsavin, el poeta V. Ivanov, y también se podría incluir al P. Alexander Men, entre otros.

Como una consecuencia del pensamiento de Soloviov comenzó un movimiento entre varios círculos intelectuales, abarcando la aristocracia, la élite intelectual, la creciente clase media y más tarde difundiéndose también entre campesinos y obreros, que condujo a muchos rusos a buscar estar en comunión con la Sede de Roma. Al principio ellos lo hicieron mediante la recepción en la Iglesia Católica Romana, pero esta solución dejó prácticamente a todos sedientos de la riqueza espiritual de la Tradición bizantina eslava.

Esta tendencia comenzó a cambiar cuando el siglo XIX llegaba a su fin. En 1893, el P. Nicolás Tolstoy, un sacerdote ortodoxo ruso, fue recibido en la comunión con la Sede de Roma y se incardinó en la Iglesia Católica Melkita. Él volvió a Moscú y alrededor suyo comenzó a formarse una pequeña comunidad. Pocos años después, fue él quien recibió a Vladimir Soloviov en la comunión con la Santa Sede. Un mayor número de ideas similares comenzaron a formar círculos y comunidades en San Petersburgo y Moscú y entre ellos se contaba un número de clero ortodoxo ruso, como también algunos sacerdotes rusos veterorritualistas o veterocreyentes.

En estos grupos de personas se tomaron decisiones de entrar en comunión con la Santa Sede y de constituirse en comunidades más formales, y esto fue patrocinado bajo la protección en parte por el príncipe Piotr y la princesa Elizabeth Volkonsky y la Sra. Natalia Ushakova, quienes tenían conexiones influyentes con las autoridades. En San Petersburgo un cuarto en el piso superior en la calle Polozovaia Nº 12 fue alquilado y habilitado como capilla y los primeros sacerdotes de la comunidad de San Petersburgo, P. Ivan Deubner, P. Alexander Zerchaninov y P. Eustajios Susalev (el último, un sacerdote veterorritualista ruso recibido en la comunión con Roma) comenzaron a celebrar servicios regulares. Los Oficios Divinos eran celebrados ya conforme al rito ruso sinodal, ya al rito antiguo, dependiendo de qué sacerdote oficiara. En Moscú, la comunidad del P. Tolstoy comenzó a formarse alrededor de la familia de Vladimir y Ana Abrikosov y se instaló una capilla en su hogar.

El 22 de mayo de 1908 el P. Zerchaninov fue nombrado administrador de la misión de los católicos rusos. El decreto de la secretaría de estado del Vaticano que lo señala establece:

"Por lo tanto Su Santidad dispone que el infrascripto sacerdote Zerchaninov observe las leyes del rito greco-eslavo fielmente y en toda su integridad, sin mezcla alguna del rito latino ni de otro rito; él debe también observar que sus súbditos, el clero y todos los demás católicos, hagan lo mismo."

Posteriormente, esta orden de observar estrictamente los rituales y espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa Rusa fue confirmada durante una audiencia con al Papa Pío X a la que asistió la Sra. Ushakova.

En respuesta a la consulta de la Sra. Ushakova si los Católicos Rusos debían mantener firmemente sus prácticas rusas sinodales y veterorritualistas o adaptarlas a las formas litúrgicas de Galitza, "más latinizadas", el Papa Pío respondió que los Católicos Rusos debían adherirse a las prácticas sinodales y veterorritualistas con la ahora famosa respuesta en latín: "*nec plus, nec minus, nec aliter*" (ni más, ni menos, ni distinto). Este principio continúa siendo observado por las comunidades Católicas Rusas hoy día.

La primera Divina Liturgia fue celebrada públicamente el 29 de abril de 1909 (Pasja, es decir, Pascua, en el calendario Juliano) por estos tres sacerdotes. El coro estuvo integrado por aficionados. Después de la Liturgia, se unieron a la idea del P. Susalev de enviar el siguiente telegrama de saludos pascuales al Zar:

"En este resplandeciente día de Pascua, los rusos veterorritualistas en comunión con la Santa Sede encomienda sus oraciones a Dios por la prosperidad de Vuestra Majestad Imperial y de Su Alteza el Gran Duque y heredero."

Poco tiempo después recibieron una respuesta cordial de parte del Barón Vladimir Fredericks, Ministro de la Corte; esta respuesta fue visiblemente exhibida en la capilla y por algún tiempo la persecución policial cesó. En abril de 1911 el Ministro Stolypin envió una autorización legal, gracias a la intervención de la Sra. Ushakova. En 1912 la capilla de San Petersburgo fue mudada a la calle Barmaleieva 2 porque se necesitaba más espacio para la creciente comunidad.

Es de notar que en este tiempo era ilegal el ser ruso y católico del rito bizantino en Rusia y este caso permaneció así después del decreto de tolerancia religiosa de 1905. La presencia de un número de veterorritualistas, cuya tradición fue reconocida por el decreto de 1905, le permitió a las comunidades el comenzar a organizarse y funcionar. Sin embargo estas comunidades eran a menudo perseguidas y eran ocasionalmente arrestados sus sacerdotes y sus miembros.

A pesar de estas dificultades, los católicos rusos creían firmemente en su fe y en sus logros para alcanzar la unidad eclesial entre las iglesias hermanas separadas, la Católica y la Ortodoxa, teniendo en mente la visión de Soloviov de que solamente existía una separación *de facto* y por lo tanto era posible ser ortodoxo ruso en la práctica espiritual y el estar en comunión con la Iglesia de Roma. La persecución del Gobierno cesó por unos pocos años, pero las comunidades continuaron siendo monitoreadas y ocasionalmente perseguidas.

Como es de suponer en una comunidad próspera, y las comunidades Católicas Bizantinas Rusas estaban realmente prosperando aun bajo las difíciles circunstancias en las que funcionaban, hubo personas llamadas a la vida religiosa. Para acudir a las necesidades de la comunidad de Moscú, Vladimir Abrikosov fue ordenado sacerdote el 19 de mayo de 1917, en orden a atenderlos.

Él y su esposa habían hecho votos de castidad en preparación para entrar a la vida monástica. Ana Abrikosova, que había organizado una comunidad religiosa para mujeres jóvenes bajo votos simples siguiendo la línea de la Tercera Orden Dominica, se convirtió en su superiora como Madre Catalina.

Un joven llamado Leonid Feodorov, que creció en medio del fermento intelectual de los círculos de Soloviov en San Petersburgo, emprendió su camino a L'viv y más tarde a Occidente en orden a estudiar para ser sacerdote. Poco antes el movimiento inspirado por Soloviov en Rusia había arraigado la atención del Metropolitano Andrei Sheptitsky (1865-1944), jefe de la Iglesia Católica bizantina ucrania y él tomó un especial interés en fomentar y ayudar al movimiento ruso católico y en preparar al joven Leonid. Habiendo completado su formación en el exterior, su ordenación y su tonsura monástica (jalonado todo por visitas a su madre y a la comunidad de San Petersburgo), el P. Leonid retornó permanentemente a San Petersburgo en 1913, en donde fue rápidamente arrestado por su asociación con el Metropolitano Andrei y enviado al exilio interno a Tobolsk hasta marzo de 1917.

En Saratov, se desarrolló una pequeña comunidad de católicos rusos debido al ministerio del P. Alexander Sipiagin quien había estado trabajando como profesor de Ciencias Naturales allí, luego de su recepción en la comunión y ordenación. Más tarde, bajo la guía del obispo Pie Neveu, el P. Alexeii Anísimov junto con toda su parroquia, en Saratov, fueron recibidos en la comunión.

En junio de 1918, el P. Patapios Emilianov y su parroquia veterorritualista completa con casi 1.000 miembros (¡828 adultos!) en Nizhnaia Bogdanovka (a 200 km de Makieivka en la región del Don), se autodeclararon estar en comunión con Roma. Ellos se habían acercado y fueron recibidos por el Metropolitano Andrei.

También surgió un movimiento hacia la unión con la Santa Sede entre los georgianos. Muchos de los sacerdotes y laicos habrían de sufrir codo a codo con los católicos rusos en la turbulencia que estaba por caer sobre todos ellos.

La Primera Guerra Mundial y las subsiguientes Revoluciones Rusas de marzo y octubre de 1917, seguidas por la Guerra Civil trajeron desgracia para todos en Rusia, y los por entonces miles de Católicos rusos

no fueron la excepción. La caída del Gobierno zarista en la Revolución de Marzo y el consiguiente permiso de libertad religiosa por el Gobierno Provisional habilitó a los Católicos Rusos a establecerse y a organizarse más formalmente. El Metropolitano Andrei, debido a las vicisitudes de la guerra tuvo que estar prisionero con arresto domiciliario en Rusia en aquel momento. El Gobierno Provisional lo liberó y pudo dirigirse a San Petersburgo para unirse a la comunidad para sus primeras celebraciones pascuales en público. Él convocó el primer sovor o concilio de la Iglesia Católica Rusa durante la semana luminosa, del 29-31 de mayo de 1917 (la semana después de Pasja o Pascua), el cual se reunió durante varios días y adoptó un conjunto de 68 cánones para gobernar y administrar a la Iglesia Católica Bizantina Rusa. El P. Leonid Feodorov fue elegido oficialmente como el primer exarca de esta Iglesia.

Por algunos meses la nueva Iglesia experimentó en cierta medida la paz relativa y el crecimiento en medio del caos que se estaba desenvolviendo a su alrededor. Al principio hubo un pequeño cambio con la Revolución de Octubre, pero pronto la total ofensiva de la opresión Comunista se descargó sobre la totalidad de las Iglesias en Rusia y los Católicos Rusos no fueron la excepción.

En enero de 1923, el Exarca Leonid fue arrestado y procesado con gran parte del clero y numerosos sacerdotes Católicos Romanos. Él cumplió su condena de diez años bajo condiciones extremadamente duras en el campo de prisión Solovky, anteriormente monasterio en el Mar Blanco en el norte de Rusia. Informes de algunos sobrevivientes de la prisión Solovky en aquellos días contaron que el Exarca Leonid era, incluso bajo aquellas duras condiciones, activo en la causa de la unidad de la Iglesia. Con el Exarca Leonid en Solovky estaban algunos de sus clérigos, numerosos sacerdotes católicos romanos y el Exarca católico bizantino georgiano, el P. Shio Barmanishvili.

Los clérigos que estaban en la prisión de Solovky se ingeniaron para instalar una capilla y celebrar la Divina Liturgia cuando fuera posible bajo las condiciones forzadas del campo. Por un período aún se les permitía, de parte de las autoridades del campo, el uso de la capilla de San Germán los domingos.

El celo y la candidez en hacer esto fue realmente destacable y está marcado dramáticamente por un hecho que tuvo lugar en el campo en 1928. El Obispo católico romano Boleslav Sloskans fue enviado al campo y, poco después de su llegada, ordenó a un joven, Serguei Kasipinski, de diácono y más tarde al presbiterado para el rito bizantino ruso. Un segundo católico bizantino ruso, Donat Novitski, fue poco después también ordenado como sacerdote católico bizantino ruso en modo similar. El Exarca Leonid, en el ejercicio de su especial autori-

dad, lo autorizó, habiendo ya ordenado tanto al joven Serguei como al joven Donat de subdiáconos en el Campo.

La oración y las vocaciones florecieron en el campo y fueron un estímulo, y en algunos casos una fuente de conversión, para los demás prisioneros. La mayoría de los testimonios concernientes a clérigos y laicos católicos rusos en los gulags revelan el mismo celo y fortaleza, con el clero ejerciendo su ministerio con los demás prisioneros que buscaban su ayuda y celebrando liturgias en secreto cuando era posible. También se reportaba que numerosos clérigos ortodoxos compañeros de prisión, con quienes el Exarca Leonid discutió acerca de la unidad de la Iglesia en la prisión, admitieron que ellos podrían aceptar la comunión con la Sede de Roma bajo los términos y explicaciones como el Exarca Leonid se los dio.

Irónicamente, mientras se llevaba a cabo esta persecución sistemática, los Archivos de la Ciudad de Moscú revelan que una parroquia católica bizantina rusa –no la de los Abrikosov– estaba registrada legalmente por el Soviet de Moscú en 1927. Esta comunidad aparenta haber sido distinta de la parroquia organizada por el P. Serguei Soloviov, un pariente del celebrado filósofo, que fue elegido vice-exarca de los católicos bizantinos rusos en 1923. Estas parroquias se las ingeniaron para funcionar por muchos años bajo las extremas condiciones de hostigamiento y vigilancia. El Vice-Exarca Serguei fue arrestado el 15 de febrero de 1931.

También se organizó un monasterio "ilegal" dedicado a San Pedro en Moscú durante los primero años de la década del '30 y funcionó en las catacumbas bajo la dirección del Arzobispo Varfolomei Remov, originalmente un miembro del Santo Sínodo que secretamente había entrado en comunión con la Santa Sede. Durante 1935 la KGB descubrió el monasterio y el Arzobispo Varfolomei y sus miembros fueron arrestados y procesados; el Arzobispo Varfolomei fue sentenciado a muerte, sus monjes condenados a prisión.

Después de cumplir su condena, el Exarca Leonid, como un reo culpable bajo la ley Soviética, fue sujeto a exilio interno y de allí no podía retornar a San Petersburgo, Moscú u otras grandes ciudades. Pasó sus últimos años con una salud debilitada en la pequeña aldea de Viarka y se durmió en el Señor el 7 de Marzo de 1935: un verdadero confesor de la fe.

Muchos otros clérigos católicos rusos murieron en prisión, fueron ejecutados o fallecieron en circunstancias poco claras. Algunos pudieron emigrar a Occidente. El 17 de agosto de 1922, el P. Vladimir Abrikosov fue arrestado y sentenciado a muerte, cuya sentencia fue conmutada a exilio perpetuo en el exterior. Fue expulsado de Rusia y, luego de unos meses en Roma, se estableció en París. Un año después Ma-

dre Katerina y muchas de las hermanas de la comunidad, junto con el P. Nicolai Alexandrov, quien había estado atendiendo la comunidad de Moscú luego de la expulsión del P. Vladimir, fueron arrestados también.

Estando en Prisión Madre Katerina se enfermó de cáncer y, bajo las duras condiciones de vida de la prisión, su salud pronto se deterioró y sucumbió a la enfermedad. Algunos de los hijos de los Abrikosov pudieron emigrar a Occidente para unirse a su padre. Las pocas hermanas que no habían sido arrestadas, junto con las hermanas que sobrevivieron a la prueba de la prisión, luego de su liberación permanecieron detrás de la organización de una comunidad de catacumbas católica rusa en Moscú que ha sobrevivido hasta hoy día.

Las otras comunidades en Saratov y Bogdanovka experimentaron destinos similares. En Octubre y Noviembre de 1937, la mayor parte del clero y fieles católicos rusos, junto con los clérigos y fieles católicos bizantinos gregorianos, católicos armenios y católicos romanos que todavía estaban detenidos en Solovki, fueron ejecutados junto con miles de clérigos y fieles ortodoxos, protestantes y judíos en una de las ejecuciones masivas más grandes llevadas a cabo en los gulags en Sandormoch y Leningrad.

Los católicos rusos que abandonaron Rusia siguieron las mismas rutas que los hermanos ortodoxos hacia el este, el oeste y el sur. De allí que habría de encontrárselos en todos los centros de la diáspora rusa: Harbin y Shangai, Estambul, París, Bruselas, Berlín, Munich, Viena, Roma, Buenos Aires, San Pablo, Londres, Nueva York, San Francisco y Montreal.

Gradualmente, se organizaron parroquias en la diáspora. En Harbin se publicó un catecismo católico ruso en 1935 hecho por el P. S. Tyshkievich, uno de los pastores de la comunidad de Harbin. Las comunidades en Harbin y Shanghai pronto afrontaron nuevas amenazas con la invasión de Manchuria por parte de los japoneses y más tarde con el advenimiento de los chinos comunistas. Algunos se fueron a Hong Kong y Australia, algunos a la Argentina; y un gran grupo se fue a los alrededores de Los Ángeles y estableció la iglesia católica rusa de San Andrés en El Segundo, California.

En 1927 se fundó el Russicum o Colegio Pontificio Ruso, para preparar clero para los católicos rusos en la diáspora y en orden a tener sacerdotes para trabajar en Rusia, para aquellos que habían permanecido allí en aquel tiempo como sacerdotes lo que les permitía servir a aquellas comunidades. Los emigrados católicos rusos continuaron siendo activos tanto en los círculos intelectuales de las comunidades de rusos emigrados como también en aquellos de sus nuevas patrias.

El príncipe y la princesa Volkonsky y Julia Danzas, miembros activos en la comunidad de San Petersburgo, lo fueron también en la comunidad de rusos de París. En Bruselas la Sra. Irina Posnova fundó el "Zhizn s Bogom" (La Vida con Dios) impreso por Foyer Oriental Chrétien. Viacheslav Ivanov, uno de los poetas más destacados de la Literatura rusa moderna, fue discípulo de Soloviov y fue recibido en comunión con la Santa Sede por el P. Zerchaninov. Amigo del P. Vladimir Abrikosov, Ivanov fue activo en París y en Roma, donde él enseñó en el Russicum.

Helena Izwolsky, hija de un antiguo diplomático del zar y graduada en la Sorbona, fue ampliamente conocida en los círculos intelectuales de París y Nueva York; miembro de la parroquia de San Miguel, sirvió en la facultad de la Universidad de Fordham, fue autora de numerosos libros y fue editora del periódico "La Tercera Hora". Helena fue amiga tanto de Dorothy Day como de Catherine de Hueck Dougherty, las cuales frecuentaron la liturgia bizantina rusa en San Miguel de Nueva York.

El Exarca Leonid fue sucedido como exarca por el P. Kliment Sheptitsky, hermano del Metropolitano Andrei. El Exarca Kliment, que ha sido honrado póstumamente por el Estado de Israel por su auxilio a los judíos durante la ocupación Nazi de Ucrania, murió en una prisión Soviética en 1951.

Para concurrir a las necesidades de los católicos ruso a los largo y ancho del mundo se eligió un obispo para ordenar, comenzando en 1936 con la consagración del obispo Alexander Evroinov. Fue sucedido en 1958 por el obispo Andrei Korkov. El obispo Andrei sirvió por varias décadas en sus funciones. Tal vez el punto más alto de su carrera fue la invitación como huésped oficial del Patriarcado de Moscú para visitar Rusia en agosto y septiembre de 1969, durante cuyo viaje se le otorgó todo el respeto y honor debidos a un obispo por parte de sus huéspedes episcopales ortodoxos rusos. El mismísimo Patriarca Alexei I en persona le obsequió una "Panaghía" (Símbolo del episcopado) al obispo Andrei. Corto tiempo después, el 16 de diciembre de 1969, el entonces Metropolitano Alexei de Talinn, hoy Patriarca Alexei II, actuando como director de los asuntos del Patriarcado de Moscú, anunció la decisión del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa de admitir a los católicos a recibir la comunión en iglesias ortodoxas rusas (esta decisión fue posteriormente rescindida varios años después). El obispo Andrei reposó en el Señor en septiembre de 1996. Al momento de escribirse esto, los fieles católicos rusos en todo el mundo estamos esperando ansiosamente la consagración del sucesor del obispo Andrei.

El P. Andrei Rogosh, un graduado del Russicum, fue enviado a la ciudad de Nueva York en 1935 para ejercer su ministerio con los cató-

licos rusos. Allí, en 1936, la iglesia católica rusa de San Miguel abrió sus puertas y ha estado sirviendo a la comunidad rusa de Nueva York y a sus colaboradores por más de sesenta años.

Uno de los muchos confesores con el cual la Iglesia Católica Bizantina Rusa ha sido especialmente bendecida fue el P. Walter Ciszer S. J. El P. Walter nació en 1904 en Shenandoah, donde creció. Él entró a la Compañía de Jesús en 1928. Él experimentó lo que ha descripto como "casi un llamado directo de Dios" para ofrecerse como voluntario para la misión rusa en respuesta al llamado del papa Pío XI. Él fue el primer jesuita estadounidense ordenado en el rito bizantino ruso en junio de 1937. Fue asignado a la parroquia de la misión bizantina en Albertyn en Polonia oriental (hoy en Belarús) bajo el obispo Nicolai Charnersky. Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939, el P. Walter se encontró dentro de la zona soviética de ocupación.

El 19 de marzo de 1940 el P. Walter entró propiamente en Rusia con un grupo de refugiados polacos, junto con dos de sus sacerdotes colegas jesuitas bizantino-rusos, esperando poder ejercer su ministerio en ayuda a sus necesidades y la de aquellos rusos que pudiesen necesitar su auxilio.

Un año más tarde fue arrestado por la KGB y sentenciado a quince años de trabajos forzados. Después de los primeros cinco años de confinamiento en Líubianka, prisión de Moscú, fue enviado a los campos siberianos de trabajo de esclavos, pasando el círculo ártico, parte del infame archipiélago gulag.

En 1947 el P. Walter fue declarado "legalmente muerto" en los EE. UU. En 1955 fue liberado de prisión y se le dio libertad restringida en la U.R.S.S. Trabajó como sacerdote mientras trabajaba en las fábricas como mecánico de autos en distintas ciudades de Siberia. En 1963, junto con otro ciudadano estadounidense, fue intercambiado por una pareja rusa detenida por espionaje en los EE. UU.

Después de volver a los EE. UU. el P. Walter sirvió como miembro en el Centro de Estudios del Oriente Cristiano Juan XXIII de la Universidad de Fordham en Nueva York. Escribió dos libros con sus experiencias: "Con Dios en Rusia" y "Él me conduce". Se convirtió en un predicador de Ejercicios Espirituales Ignacianos de renombre internacional. Durante los últimos ocho años de su vida, estuvo afectado por severas dolencias de corazón y artritis, aunque todavía sirvió como consejero espiritual de muchas personas, incluyendo a la comunidad de monjas Carmelitas Bizantinas en Sugarloaf. Falleció en el Centro Juan XXIII el 8 de diciembre de 1984. El P. Walter fue amigo y padre espiritual de muchos en la comunidad de San Miguel y hemos sido

honrados por haber tenido al P. Walter celebrando la Divina Liturgia con nosotros en numerosas ocasiones.

El difunto P. Pietro Leoni, que sirvió a la parroquia católica rusa de Montreal hasta su muerte, tuvo una experiencia similar a la del P. Walter. Asignado como capellán de un hospital militar italiano que había sido enviado a la zona ocupada meridional de la antigua U.R.S.S., pudo en un primer momento trabajar en la parroquia católica de Dnepropetrovsk. Después de su baja en el servicio militar en 1943, fue a servir en una parroquia de Odessa. Fue arrestado en 1945 y mantenido en prisiones y campos de trabajo soviéticos donde continuó su apostolado lo mejor que pudo hasta su liberación en 1955.

Las comunidades de catacumbas que se formaron en Leningrado, Moscú y en otros lugares a lo largo de la antigua U.R.S.S. en torno a los sobrevivientes de las comunidades católicas rusas originales y de aquellas personas con mentalidad espiritual que fueron inspiradas por la fe empecinada de los católicos rusos, sobrevivieron lo mejor que pudieron. Sacerdotes clandestinos de uno y otro rito los habrían de servir cuando les fuese posible. Muchos sacerdotes fueron ordenados en las catacumbas y gulags por obispos ucranianos y rusos católicos también prisioneros que habrían de trasladarse y servir a las comunidades cuando les fuera posible. Como resultado de esta existencia de catacumbas y de la restricción de movimiento interno de los primitivos internos de los gulags, numerosas comunidades nuevas surgieron a lo largo de la antigua U.R.S.S., especialmente en Siberia y en Kazajstán en pequeñas ciudades (p. ej. Tobolsk, Obdursk, Krasnodar, Norilsk, Krasnoyarsk, Karaganda) donde los primitivos internos de los gulags (tanto clero como laicos) fueron enviados a vivir en exilio interno.

Bajo estas circunstancias, el clero de las catacumbas a menudo atendió las necesidades espirituales no sólo de los católicos bizantinos ucranianos y rusos, sino también de los católicos romanos. Estas nuevas comunidades, y nuestra parroquia en Moscú como también el "club de Diálogo Espiritual" (la continuación de la tradición del círculo de los Abrikosov, mantenido por la Sra. Nora Robashova) en Moscú, nuestra parroquia en San Petersburgo y aquellas en lo que hoy es Belarús (p. ej. Minsk, Mohilov, Homel y Brest) son un tributo a la fe y celo de los católicos rusos y deberían ser un aliciente para todos aquellos que creen en Jesucristo.

APUNTES DE UN TRADUCTOR DE SAGRADAS ESCRITURAS

Fr. Patricio H. Battaglia O. P.

Sobre los pronombres personales de segunda persona del plural «vosotros» y «ustedes», sus formas pronominales posesivas y la repercusión de su uso en las versiones castellanas de la Sagrada Escritura.

LA lengua castellana –como toda lengua– tiene sus formas morfológicas oficiales y diversos usos regionales y niveles según los multiformes ambientes de la vida de los seres humanos.

Nos concierne el tema gramatical de la segunda persona del plural.

En España la forma "vosotros" es familiar, mientras que el "ustedes" pone distancia. En Hispanoamérica "ustedes" se usa tanto en el trato familiar como para poner distancia. Depende del tono.

Pero eso no significa que "vosotros" nos sea ajena o extranjera: ocupa su lugar como forma oficial de la segunda persona del plural especialmente en la lengua escrita, en la poesía y a veces cuando la solemnidad de la ocasión lo requiere. Es un "nivel" del lenguaje que nos es familiar sobre todo por la escuela y la literatura. "Vosotros" es el único pronombre que tiene formas verbales y pronominales propias de la segunda persona del plural en cuanto tal, es decir, del *"tú" plural* (amáis, amad, vuestro, vuestras, etc.) mientras que "ustedes" ("vuestras mercedes") se usa con las formas verbales y pronominales de la *tercera* persona del plural (aman, amen, sus, etc.), con la consiguiente ambigüedad.

Las lenguas jóvenes y primarias conocen sólo el "tú" y el "vosotros". Así sucede en hebreo, arameo, griego, latín, gaélico, etc. La introducción de las formas de distancia o cortesanas ("vuestra merced",

"vuesarced", "su Majestad", los originalmente femeninos "Lei" en italiano, significando "la sua Signoria" o algo parecido, análogo a "Sie" en alemán) es típica de épocas más tardías y envejecidas del idioma, marcada por la atmósfera cortesana o burguesa de la forma de vida: uno se dirige indirectamente al interlocutor o a los interlocutores con las consiguientes formas verbales y pronominales de *tercera* persona: "su Señoría *quiere*"; "ustedes *vuelven* a *sus* antiguas costumbres". Con la amplia difusión del pronombre "ustedes" en castellano latinoamericano resultó una notable ambigüedad no sólo en las formas verbales sino especialmente en el posesivo "*su/sus*", que puede sinificar "de usted varón", "de usted mujer", "de él", "de ella", "de ustedes varones", "de ustedes mujeres", "de ellos" o "de ellas".

La "segunda persona" gramatical tiene una inmensa importancia en la Teología, especialmente en la Sagrada Escritura y en la Liturgia. Dios es llamado "Tú" por la creatura en la Historia de Salvación, en los Salmos, en las oraciones de la Iglesia. De igual manera, frecuentísimamente Dios se dirige a una segunda persona singular o plural. Dios llama y trata de "Tú" a un patriarca, a un profeta, a su Ungido. Llama y trata de "vosotros" a su pueblo con especial solemnidad y énfasis, tanto en el Antiguo Testamento (es clave de la vocación y de la querella con el pueblo elegido), como en el Nuevo Testamento: especialmente en la relación Cristo-discípulos, Cristo-Iglesia.

El pronombre personal "vosotros", en consecuencia, adquiere una importancia inmensa, con todas las formas verbales y los pronombres posesivos correspondientes que se van hilvanando en el discurso divino. Así vemos, por ejemplo, la maravillosa frase de Isaías 55, 8: "Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos –oráculo de Yahveh–. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a vuestros caminos y mis pensamientos a vuestros pensamientos".

Dios se dirige a su pueblo en la segunda persona plural y el posesivo "vuestro" adquiere un énfasis insustituible. El posesivo "sus", que corresponde a "ustedes" ("sus caminos", "sus pensamientos") es ambiguo. Podría tratarse de una tercera persona del plural "ellos", y el discurso perdería su fuerza. Lo mismo puede verse en la célebre frase de Cristo a María Magdalena en Jn 20,17: "Le dice Jesús: No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios".

La sustitución de "vuestro" por "su" introduciría una ambigüedad teológicamente inadmisible, mientras que el añadir "de ustedes" destruiría el versículo desde el punto de vista literario (el ritmo, la simetría, la proporción, en una palabra, la belleza del mismo).

Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente: muchos de éstos son pasajes *claves* del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Viceversa, hay multitud de pasajes en que es muy deseable que se palpe, como en hebreo y en griego, que se está en presencia de formas verbales y pronominales de *tercera* persona. Se está hablando de un "*ellos*" que es una expresión prototípica de la Sagrada Escritura: Dios habla a su profeta de un "ellos" misterioso que camina a la perdición; el salmista pide auxilio a su Dios contra un "ellos" a veces innominado que son sus "perseguidores", o "los malvados", o "los idólatras, gentiles", etc. La tercera persona *aleja* de la intimidad divina sea para abandonar a la "Casa Rebelde" o los gentiles, o por el contrario pidiendo que desde la lejanía se conviertan al Señor.

Hay ejemplos copiosos:

> Multiplican ["*ellos*" innominados] las estatuas
> de dioses extraños;
> no derramaré *sus* libaciones con mis manos
> ni tomaré *sus* nombres en mis labios
>
> Salmo 15

Del mismo modo, en un pasaje central del Sermón de la Montaña (Mt 5, 14-16) leemos:

> *Vosotros sois* la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad puesta en lo alto de un monte. Ni *encienden* una lámpara y la *ponen* debajo de un recipiente sino sobre el candelabro, e ilumina a todos los que están en la casa. Brille así *vuestra* luz delante de los hombres, para que *vean vuestras* buenas obras y *glorifiquen* a *vuestro* Padre que está en los cielos.

El juego entre el "vosotros" (el "tú" plural del Cuerpo de Cristo) y sus posesivos "vuestras" y "vuestro" contrastan admirablemente con el sujeto indeterminado "encienden" y "ponen" y con las terceras personas del plural "todos los que están en la casa" y "los hombres", de los que se predica que "vean" y "glorifiquen". De las solas formas gramaticales surge todo un hilo para una profunda exégesis y reflexión teológica.

En cambio, si el pasaje es "traducido" al uso del pronombre "ustedes", resulta una total confusión. No se sabe quiénes encienden y ponen la lámpara, de quién es la luz, de quiénes son las buenas obras y de quiénes es el Padre que está en los cielos. Cuestiones no indiferentes, sin duda.

Apéndice sobre Sagrada Escritura y Liturgia

La tesis de que el lenguaje de las traducciones de la Sagrada Escritura –o su lectura en la liturgia– debe acercarse lo más posible al lenguaje de la calle es lo que se llama propiamente un *prejuicio*. No se la somete al examen de la luz de la razón ni de las ciencias. Es, en verdad, la postura de una *escuela* litúrgica, que –como todas las escuelas sujetas a la moda– hoy están y mañana pasarán. Habrán envejecido. Todo lo que se aparta del sentir de la piedad tradicional de la Iglesia, se aparta de la fuente de la eterna juventud, pierde el contacto con aquello que es siempre nuevo porque es eterno. La Iglesia ama e incorpora lo nuevo, pero no incorpora el error, o la fealdad. Muchas de las modas litúrgicas de los clérigos de hoy ofenden a la piedad de los fieles, viejos y jóvenes, distinguidos o humildes.

1. Una vez más asistimos a un signo de división entre los clérigos, con el inevitable desconcierto de los laicos. Pues unos ministros se acomodan al uso nuevo, mientras que otros se atienen al tradicional.

2. Se da también una división dentro de la Acción Litúrgica, pues unas partes de la misma tendrán lugar con el tratamiento de "ustedes" con formas verbales y pronominales de la tercera persona del plural, mientras que otras partes (por ejemplo la Consagración) se hacen hasta ahora con la segunda persona del plural "vosotros" y las formas verbales correspondientes.

3. El deseo de expresarse "en el idioma exacto que habla la gente de la calle", con la pretensión de serles cercanos e inteligibles, desconoce principios elementales de la lingüística.

Toda lengua tiene diversos niveles: diferencias regionales, sociales, profesionales, literarias, etc. El creyente, consciente de que a Dios se debe un trato especial, siente la necesidad de una liturgia de singular belleza. *"Decet"*. Corresponde. Es bello. Lo contrario sería vulgar, inadecuado, con una "sombra moral" en razón de las circunstancias, importante fuente de la moralidad.

Por ejemplo, en Suiza la Misa no se celebra en el dialecto que la gente habla *todo el día*, sino en alemán *Hochdeutsch* (o como dicen ellos: *in der Hochsprache*) que es el idioma de la escuela y de los libros. Alemania, Italia, los países escandinavos, etc., están poblados de infinidad de dialectos de gran pujanza en la vida cotidiana. Sin embargo, la Liturgia –incluso la homilía– en dialecto sería impensable, inimaginable a toda persona de criterio, culta o ruda. No hay misales ni leccionarios en *alemannisch* ni en suavo ni en napolitano ni en siciliano ni en romanesco, por nobles que sean estos dialectos, algunos de los cuales tuvieron y tienen sus poetas y sus folkloristas de renombre. Así

también los gramáticos de la lengua castellana –extendida en vastísimos territorios y carente de dialectos– han acordado formas morfológicas donde los *usos regionales* deben encontrar su punto de convergencia.

Las lenguas tienen sus niveles. No se habla el mismo nivel en la casa, en la calle, en la escuela, en los Tribunales, en los discursos cívicos, en la Acción Litúrgica. Esto es un patrimonio universal de la humanidad, del hombre que pronuncia su palabra en la variedad del cosmos que Dios le ha dado.

Apéndice litúrgico II

La Conferencia Episcopal de Colombia, en Asamblea Plenaria Extraordinaria (Bogotá, 8 al 13 de febrero de 1999), con firma de Mons. Fabio Betancourt, Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, pide a la Santa Sede la concesión del uso de "ustedes".

Entre las razones que ofrece dice (citamos textualmente):

1. *"Se justificó el cambio para superar el apego a lenguaje del pasado que ya no se usa"*. Error grave: en España "vosotros" se usa y es cada vez más presente; en Hispanoamérica nunca fue "pasado" pues desde los tiempos de la Conquista se difundieron usos de la época, de especial respeto, como "ustedes" e incluso "vos" en lugar de "tú" en algunas regiones.

2. *"Vosotros es exclusivo masculino, mientras el ustedes es neutro y por tanto estaría más de acuerdo con el respeto a la diversidad de género"*. Otro error de gramática, además del intento de introducir en la lengua castellana un problema típico de la lengua inglesa en las últimas décadas.

3. *"La lengua evoluciona y en este tema esa es* (sic!) *la evolución la que recomienda el paso al ustedes"*. La lengua evoluciona, pero no en este tema. Tercer error.

En un documento anterior (9-11-98) se confunde "vosotros" con el "plural mayestático". Se ignoran nociones elementales de gramática, que antiguamente aprendíamos en la escuela primaria y secundaria.

Se dice en Irlanda: "Tierra sin lengua, tierra sin alma".

VOY A MISA

Chamarrita

Letra: Horacio Bojorge
Música: Ricardo Silva

No se pierda la alegría
de ir a Misa este domingo.
Véngase con la familia,
con su esposa y con sus hijos.

Venga a dar gracias a Dios
por todo lo que le ha dado.
No sea malagradecido.
No se me quede acostado.

La campana está sonando
y el Cura está revestido.
Ya se están reconciliando
todos los arrepentidos.

La campana llama a todos:
pecadores e inocentes,
a ignorantes y a doctores
a los sanos y dolientes,

al que ríe y al que llora,
rico y pobre, codo a codo.
¡Vengan todos sin demora
que Jesús murió por todos!

Misa es fiesta de alegría
porque Dios nos ha querido.
Venga a festejar su amor
no esté triste y aburrido.

Dios quiere ver a sus hijos
alrededor de su mesa.
Su sitio está reservado,
no sea duro de cabeza.

No haga caso a lo que dicen.
No haga caso al qué dirán.
¡Mire cuánto le prohíben
y lo poco que le dan!

Lo que es yo... me voy a Misa.
¡Dios me llama! ¡Dios me espera!
¡Y que digan lo que digan
y que digan lo que quieran!

Y si alguno quiere hablar
lo dejo nomás que hable.
¡Sólo un hijo mal nacido
se avergüenza de su Padre!

Y yo soy hijo de Dios
¡Sí señor y a mucha honra!
No sé de quién serán hijos
los que quieren que me esconda.

Para algunos ir a Misa
parece que fuera falta.
Yo me río de su risa
y voy con la frente alta.

No se pierda la alegría
de la Misa del domingo.
Véngase con su familia
con su esposa y con sus hijos.

SOBRE EL SUFRIMIENTO Y LAS PRUEBAS. ¿CUÁL ES SU SENTIDO?

RAMÓN DÍAZ ECHEVERRÍA

EN nuestro sentir cristiano estamos acostumbrados a considerar el dolor y la muerte como misterios. Como así también la vida y nuestra existencia. Porque hemos sido creados por Dios, el misterio infinito. Es igualmente misterio la aparición del hombre en la tierra. Es un misterio el sufrimiento, que anuncia la vulnerabilidad del hombre, porque ya está apuntando al fin: la muerte.

Le tememos a la muerte. Y al dolor que nos la anticipa.

Quiero encontrar la verdad –dentro de mis límites humanos– sobre un aspecto fundamental de nuestra fe: ¿Qué es el sufrimiento? Hace ya un tiempo que este tema del sufrimiento comenzó a atraer mi atención, como que un motivo superior lo relacionaba con la fe y la caridad. Y ocurrió que meses atrás, entrando en una librería me topase con un pequeño libro cuyo título *¿Prueba Dios con el sufrimiento?* suscitó en mí, como voluntario en un hospital, cierto interés. Quizás más porque entrara en el título la palabra *prueba*. De algunos conceptos de ese libro hablaré luego, porque encontré allí lo que creo son graves errores.

La cuestión era que un par de días atrás esta palabra *prueba* había sido motivo de que reflexionara particularmente sobre ella a raíz de un *Encuentro* anual de la *Pastoral de la Salud*.

Sin entrar en los detalles de lo que sucedió entonces, podría decir que una palabra tan rica de contenido como es la palabra *prueba* en nuestra espiritualidad católica, no podía ser erradicada como se pretendía, en el trato con el enfermo. No cabe duda de que una enfermedad no es una prueba. Una enfermedad es una enfermedad y punto, considerada unilateralmente desde el punto de vista médico. Pero una enfermedad, en otro contexto, y nosotros, los voluntarios o agentes de la pastoral de la salud sí que tenemos otro *contexto* que, en su ámbito, seguramente no es menos importante desde el punto de vista existencial-

religioso. La enfermedad no es un ente aislado, sino *algo* que le acontece a un hombre y, en este sentido el hombre es *probado* por la enfermedad, del mismo modo que se dice que es probado por la adversidad, o que un hombre es sólido y de confianza porque ha sido probado en muchas lides.

Me puse a pensar y reparé en que esta palabra la usamos en tres direcciones diferentes: una como sustantivo: la prueba; y dos como verbo, tercera persona del singular, tiempo presente: *Juan prueba el dolor* (pasivo); *Dios prueba a Abraham* (activo). ¿Qué duda cabe de que gramaticalmente y también de hecho lo que el hombre prueba es *la prueba,* y que si lo que prueba es la enfermedad, entonces la enfermedad *es* una prueba?

Lo que ocurre es que si somos personas inteligentes y delicadas como es de esperar que lo sea un voluntario o voluntaria (y he podido comprobar que las hay y muy capaces), corresponde que no usemos las palabras con un sentido ajeno al que deben tener en ese instante y para esa persona especial de que se trata, y en las circunstancias en que se encuentra. "La realización del bien presupone el conocimiento de la realidad" (siguiendo a Santo Tomás).

¡Cuántos religiosos, seguramente en el correr de los siglos, experimentando la *Noche Oscura* hubieran querido escuchar de un sabio maestro espiritual: "Hijo mío, eso que te pasa no es por tus faltas, sino que es una prueba"!

Porque la prueba, en el contexto de nuestra fe no es un castigo, yo diría que es más un signo de predilección. Es obvio que aquí no estará ausente la gracia. ¿No dice el Antiguo Testamento: "el hombre que no es probado, qué sabe"?

Nosotros somos laicos, es decir, cristianos puestos en el mundo, no seres protegidos en un recinto; en el cual mundo la lucha nos es muy dura, con cosas que nos ayudan a crecer y cosas que nos desayudan. En este sentido todo lo adverso nos resulta prueba. ¿No dijo la monja Y., dando testimonio en aquel Encuentro, que su enfermedad le llegó a producir una crisis de fe? Ella superó la prueba, pero no superó la enfermedad que, hasta hoy, es incurable. Todo en el mundo es prueba, visto desde un cierto ángulo que merece tenerse en cuenta. La misma definición de virtud –repetición de actos buenos de la misma especie– está hablando implícitamente de una sucesión de pruebas que hay que ir superando. La Iglesia habla de peregrinaje, que nunca entendió que era ir entre algodones.

La enfermedad es también una prueba. Y tan prueba es, que los Religiosos Camilos han dedicado sus vidas a que de esas pruebas, el enfermo haga su aceptación y encuentre alivio. Entonces ese sufrimien-

to causado por la enfermedad se transforma en Cruz, que es el sentido redentor del sufrimiento.

El tema que intento abordar es el del sufrimiento y de las pruebas. Y la primera pregunta que me hago es: el sufrimiento, ¿es bueno o es malo? Aunque tal vez debiera decir, para ser más preciso, ¿es beneficioso al hombre o le es perjudicial?

Debo anticipar que llevo cerca de ocho años como voluntario en el Hospital Ramos Mejía. Antes he visitado durante algo más de treinta años la colonia de enfermos mentales de Open Door más o menos semanalmente. De manera que conozco el sufrimiento no sólo por haberlo padecido en mí mismo, sino por haberlo percibido en tantos enfermos y en las manifestaciones de los hombres.

Vuelvo a ello: ¿es bueno o es malo?

Sabemos –lo dicen los médicos– que el dolor es anuncio de que algo no anda bien en el cuerpo, es decir, que puede anticipar alguna enfermedad. En ese sentido, en el poder advertirlo, posibilita la prevención, el diagnóstico y el tratamiento, con lo que podrá alcanzarse la curación. Si no existiera el dolor, probablemente nos caeríamos muertos sin enterarnos en la mayoría de los casos.

Desde el punto de vista del que sufre, ¿qué duda cabe de que no es deseable, de que no se lo quiera? ¿Qué persona normal puede querer el dolor o el sufrimiento?

Sabemos también que por el pecado entró el dolor y la muerte en el mundo (dogma de fe). Esta es una verdad real, pero muy lejana, como un telón de fondo. Hoy no podemos atribuir la enfermedad a algún pecado actual. Tal vez habría alguna excepción, pero de todas maneras no sería por el pecado sino que se daría junto con el pecado. Porque el pecado es otra cosa. Lo más simplemente dicho es una decisión por el No al amor, un No al bien, un No a Dios. Cuando algunos enfermos me han preguntado si su mal se debía a haber hecho algo mal moralmente, les he respondido que de ninguna manera. Porque lo creo así.

Pero no es de este dolor físico o sufrimiento en relación inmediata con la enfermedad de que quiero hablar. Sino del sufrimiento en cuanto es determinante de una situación existencial nueva en el que padece.

El que se alegra y todo le va bien, ríe; el que sufre, llora. Se trata de dos estados diametralmente opuestos y con reacciones y consecuencias distintas. El que sufre, cuestiona y se cuestiona. Comienza pidiendo cuentas, primero a los demás y termina pidiéndoselas a Dios, incluso aunque por otro lado manifieste no creer en Él. Es el sufrimiento el que lleva a atacar al posible causante.

Siempre me ha sorprendido cómo los santos hablan del sufrimiento; cómo, incluso, lo alaban. Confieso que cuando leía estas expresiones relacionando el sufrimiento con el amor a Dios, me sentí siempre un poco acomplejado. Por la simple razón de que no me gusta sufrir, "como a cualquier hijo de vecino" le ocurre. Y me preguntaba por qué los santos podían hablar así, como deseándolo. Pero a medida que han ido pasando los años, aumentando el conocimiento de mí mismo, y la fe pareciera irse volviendo más adulta, el tema del sufrimiento y de las pruebas ha ido cambiando; porque siempre me preguntaba: ¿Cómo puedo *comprender* y *sentir* la pasión de Cristo sin padecer?; y en los momentos actuales experimento como un comienzo de comprensión de ese punto, que parece encerrar como una paradójica contradicción, porque supongo juntos amor a Dios con pruebas, felicidad con sufrimiento.

¿Por qué los santos hablan así? Aunque algo intuyo de que el amor y el sufrimiento tienen una relación misteriosa de contacto. Y cualquiera suele tener por frívolo y superficial al que no ha tenido pruebas o ha eludido los sufrimientos arrojándose en brazos de la dispersión.

Por esto, aunque ni las pruebas ni el dolor ni el sufrimiento nos gusten, vuelvo a reiterar la pregunta que considero fundamental plantear:

El sufrimiento, las pruebas ¿son buenas para el hombre, *sí* o *no*?

El sufrimiento tiene su raíz lejana y cercana en el pecado del hombre. Así, el pecado vino a "segregar" como autocorrección, el sufrimiento. No es el remedio. El remedio del mal es la gracia sobrenatural que nos es alcanzada, pero mucho tiene que ver en ello el sufrimiento. Es el grito de auxilio de la carne.

Es cierto que Dios, que es amor, no "quiere" el sufrimiento del hombre, pero cuando le sirve para su salvación, a manera de corrección, tiene que de algún modo quererlo, en ese sentido. Del mismo modo que un padre que ama bien a su hijo no quiere que sufra, pero le corrige, porque aprecia el valor positivo del padecimiento por la corrección. Si el fin del hombre terminase aquí en la tierra, entonces el sufrimiento sería despreciable. "Comamos y bebamos".

"Habéis echado en olvido la exhortación que como a hijos se os dirige: «Hijo mío, no menosprecies la corrección del Señor; ni te desanimes al ser reprendido por él. Pues a quien ama el Señor, le corrige; y azota a todo hijo que acoge». Sufrís para corrección vuestra. Como a hijos os trata Dios y ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? Mas si quedáis sin corrección, cosa que todos reciben, señal de que sois bastardos y no hijos. Además, teníamos a nuestros padres según la carne, que nos corregían, y les respetábamos. ¿No nos someteremos mejor al Padre de los espíritus para vivir? ¡Eso que ellos nos corregían según

sus luces y por poco tiempo, mas El, para provecho nuestro, en orden a hacernos partícipes de su santidad. Cierto que ninguna corrección es de momento agradable sino penosa; pero luego produce fruto apacible de justicia a los ejercitados en ella". (Heb. 12, 5-11).

Sé bien que pretender explicar la parte positiva del sufrimiento como buena, entraña como una contradicción, pero tenemos que ser conscientes de esta apariencia: "Simeón, después de bendecirlos, dijo a María, su madre: «Este niño será causa de caída y de elevación para muchos en Israel; será signo de contradicción y a tí una espada te atravesará el corazón»" (Lc 2, 34).

Somos herederos de este "Signo de Contradicción" viviente, un Mesías sufriente, no un Mesías triunfante, esto es, uno verdadero, no uno falso, que hubiera llevado a los hombres a ser peores de lo que eran: "Si tú eres Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: «Dios dará órdenes a sus ángeles, y ellos te tomarán en sus manos para que tu pie no tropiece con ninguna piedra»" (Mt 4, 6).

El sufrimiento nos lleva al despojo, en nuestra mente y en nuestro corazón; despojo que es de lo superfluo, para centrarnos en lo que realmente cuenta. "¿Qué nos queda?", se pregunta uno en esa circunstancia. ¿Cuál es nuestra esperanza de volver a tener alegría o, si nunca la tuvimos, comenzar a tenerla? Miramos en todas direcciones, palpamos nuestros bolsillos. No. No hay nada allí. Entonces...

Pero no siempre es este el razonamiento o reacción y quizá es lo contrario: la rebelión, el rechazo de la realidad, la furia. ¿Es que ese sufrimiento actual no ha producido el despojo? Tal vez no ha sido muy grande el sufrimiento. Con un sufrimiento mayor, ¿no se iría esa inquietud corrosiva que es el odio, el no amor, la rebelión, la furia? Tal vez resulte. Y con ello viene la desesperación, serena o no serena. De algún teólogo leí que entre la desesperación y la fe hay un punto especial de contacto que es encuentro, en cierto modo, con Dios.

Puede ser que lo que he dicho, que el sufrimiento no ha sido suficientemente grande y que un sufrimiento mayor puede resultar, cause sorpresa, como remedio de tan gran mal como es el no-amor, pues suene a tortura; pero aquí no teorizo, porque hablo por mí. No entro en detalles que no vienen al caso y que por otra parte son difíciles de traducir. Pero tuve la sensación por mucho tiempo como de ser retorcido, y era como si respondiera NO; y una vuelta más, y NO; hasta que un día dije: "¡BASTA!, ahora SÍ", y entonces fue el amor de Nuestro Señor Jesucristo, el que empezó a invadir mi alma. Es también el caso del "Hijo Pródigo" de la parábola, es el caso de todos los hijos pródigos del mundo, a quienes llama el Señor en medio de su odio y sufrimiento.

¿No es el sufrimiento lo que me llevó a Ti, Señor, cuando aún no te conocía más que de oídas? Y yo te bendigo por ese sufrimiento porque me llevó a conocerte. Ya sé que Tú diste todos los pasos, pero eso lo aprendí mucho más tarde.

El sufrimiento no se puede medir, al menos, como se mide la cantidad de líquido con una probeta graduada. El dolor de otro no se sabe. Sí se puede suponer algo si se tiene sensibilidad, entendimiento y corazón. El que lo sabe es el que sufre. Es personal, secreto. Y ésta es una ventaja, que sólo lo sabe Dios. Por eso le dijo a aquel ladrón que padecía a su lado, en respuesta a sus palabras de fe: *HOY estarás conmigo en el Paraíso*. A Santa Teresita le preguntaron en los últimos momentos de su vida, cuál fue su más grande sufrimiento. ¿Quién hubiera podido suponer su respuesta? *El frío*. Pero quien ha leído y meditado su vida, sus palabras y las de quienes vivieron junto a ella, puede comprender algo, y es que, a veces, el sufrimiento más terrible pasa desapercibido a nuestro lado. Sin duda, ella por humildad sólo quiso referirse al dolor, porque su sufrimiento espiritual fue inmensamente superior.

Si hay algo que ayuda a comprender el sufrimiento de los otros, ese algo es el propio sufrimiento. Y cuando uno llega a sufrir el sufrimiento que otros sufren, entonces sabe cómo es el de los demás. El que ha sufrido mucho, comprende mucho.

"Cuando soy débil, es entonces que soy fuerte" (2 Cor. 12, 10).

"Y aunque era Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer" (Heb. 5, 8).

El sufrimiento del hombre, imagen del sufrimiento de Cristo, ¿había de quedar estéril?

El temor es una forma de padecimiento. Pero "el temor de Dios es el principio de la sabiduría".

El temor busca alejarse del sufrir, del padecer daño. Es así un aviso anticipado de que amenaza el sufrimiento, como un centinela que acaba de avizorar el signo: anuncia el peligro. Es previo al agente que produce el daño. Pero una vez recibido el *impacto*, el temor puede seguir porque el daño (como en el caso de la enfermedad, es un proceso) puede continuar y agravarse. Por lo que el temor, que apunta al futuro, continúa.

Hay una oración, o como argumento para distinguir la atrición de la contrición que creo dice así: "Si de tu amor, Señor, por mis pecados, me olvidase, que al menos el temor del castigo eterno me aparte del mal para ir a Ti".

"Mientras los hombres sean pecadores, no se puede prescindir de la forma de la autoridad, ni siquiera cuando el amor perfecto es el con-

tenido y la meta de la obediencia a la autoridad [...] La forma de la autoridad es inseparable de la Nueva Alianza porque el Señor se presenta con la autoridad del Padre como juez y árbitro, y porque no es de su función hacer que aquí, en la tierra, en medio del desprecio y negación de Dios, todo discurra en el contacto del amor. Como el Redentor hasta la cruz, así la Iglesia tiene una figura acomodada al mundo pecador. Sin duda, «en el amor no existe el temor; al contrario, el amor acabado echa fuera el temor, porque el temor anticipa el castigo; en consecuencia, quien siente temor aún no está realizado en el amor» (1 Jn 4, 18). Pero, ¿quién de nosotros tiene el amor acabado? ¿Quién no necesitaría constantemente también el temor? Y, concretamente, un temor hasta lo más serio con el que San Pablo sabe ensombrecer también sus cuadros más luminosos (Gál 6, 12; Heb 6, 4 ss; 10, 26-31) y que la revelación, hasta la irrupción del nuevo mundo (Ap 21) no deja descansar las visiones de terror que se superan unas a otras, y así actualiza de nuevo al final de la Escritura toda la doctrina veterotestamentaria sobre el juicio [...] De otra forma que no fuera la dureza del sacrificio de la obediencia no era posible restaurar la obediencia amorosa de los orígenes en el paraíso, obediencia que realizaba el mandamiento de Dios con una indudable naturalidad [...] Sólo el pecado hizo que el elemento formal saliera del amor vivido en plenitud y dicha; así, ese elemento tuvo que aparecer desnudo en la cruz y que ser encarnado luego en el sacerdocio ministerial de la Iglesia" [1].

¿Cómo podríamos vencer nuestra naturaleza caída sin la pobreza que manda Cristo? ¿Sin el desasimiento de las cosas superfluas, sin el sometimiento de la carne que nos arrastra adonde no queremos? ¿Por qué las órdenes religiosas han puesto las Reglas para sus comunidades, si no es por el conocimiento que la Iglesia ha llegado a tener acerca de la flaqueza del hombre, que es necesario corregir y encauzar en la buena dirección?

"Así pues, yo corro, pero no sin saber adónde; peleo, no como el que da golpes al aire. Al contrario, castigo mi cuerpo, y lo tengo sometido, no sea que, después de haber predicado a los demás, yo mismo quede descalificado" (1 Cor 9, 26-27).

Pero una vez más, ¿qué es el sufrimiento? Hay que preguntárselo desde muchos ángulos. Aparte de la definición que cualquiera podría dar, es un conocimiento. Tal vez uno de los más importantes conocimientos que pueda tener el hombre desde el punto de vista existencial. Conocimiento de una pérdida vivencial. Constituye la herida del hom-

---

1 Hans Urs von Balthasar, *Estados de Vida del Cristiano*, Encuentro, pp.197-198.

bre, que se creía autosuficiente. Con ello aparece en el escenario de su vida la vulnerabilidad. Esta se traduce en inseguridad y en petición de ayuda, que conduce a la esperanza y al ablandamiento del corazón de piedra en corazón de carne. Aquí nace el primer atisbo de amor como retribución de agradecimiento. Éste es el orden que comúnmente conduce al amor.

Hay sufrimientos espirituales y profundos que son verdadero despojo, porque seguramente es la única forma en que el hombre –con su aquiescencia, claro está– tiene para entender qué quiere Dios de él. Y en este caso tengo que pensar que Dios *sí los quiere*. Además, no es necesario que yo lo diga: San Juan de la Cruz no hubiera podido escribir lo que escribió sobre la Noche Oscura sin ese profundísimo sufrimiento que padeció y que indudablemente vino de Arriba, y que nos ha hecho tanto bien a tantos a lo largo de los siglos. Y lo mismo se puede decir de Santa Teresa o San Ignacio o Santa Teresita, y de tantos otros santos.

¿Por qué el que sufre tiene más posibilidades de ser escuchado por Dios? Porque habla desde lo más profundo de su ser. El hablar del hombre tiene distintos grados de autenticidad, aún cuando habla con sinceridad. Pues el hombre tiene capas de autenticidad, como túnicas tiene una cebolla, según su grado de profundidad, y según la seriedad de lo que está en juego. De aquí que la oración, para ser verdadera, debe sortear antes esas capas más superficiales, como ir traspasando aposentos o cámaras hasta ir acercándose al núcleo que es el ser del hombre, donde reside lo que es, el que es. No en cualquier estado, no en cualquier situación se puede responder al Señor que comienza a insinuar una pregunta. Y digo que comienza a insinuar, porque prevé esta falta de preparación en él para llegar hasta su último rincón en que él, en plena libertad, ha de responder. Desprovisto ya de las coacciones, de los condicionamientos cotidianos que nos acompañan siempre. No todos los momentos son buenos para responder. Hay momentos favorables, como los hay inadecuados. No se quiere decir con esto que sea el tiempo solo, como magnitud de duración, el que determina el tiempo favorable, sino más bien, el despojo del hombre que encuentra la libertad de decisión en un momento preciso.

"En el momento favorable te escuché, y en el día de la salvación te socorrí. Este es el tiempo favorable, este es el día de la salvación" (2 Cor 6, 2).

Juan Pablo II, en su carta apostólica *Salvifici Doloris* sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, define con mucha claridad los valores del sufrimiento: "En este marco evangélico se pone de relieve, de modo particular, la verdad sobre el *carácter creador del sufrimiento* [...] A través de los siglos y generaciones se ha constatado que *en el*

sufrimiento se esconde una particular fuerza que acerca interiormente al hombre a Cristo, una gracia especial [...] A ella deben su conversión muchos santos, como por ejemplo san Francisco de Asís, san Ignacio de Loyola, etc. Fruto de esta conversión es no sólo el hecho de que el hombre descubre el sentido salvífico del sufrimiento, sino sobre todo que en el sufrimiento llega a ser un hombre completamente nuevo. Halla como una nueva dimensión de *toda su vida y su vocación*. Cuando este cuerpo está gravemente enfermo, totalmente inhábil y el hombre se siente incapaz de vivir y de obrar, tanto más se ponen en evidencia la *madurez* interior y la *grandeza espiritual*, constituyendo una lección conmovedora para los hombres sanos y normales [...] A medida que el hombre toma su cruz, uniéndose espiritualmente a la Cruz de Cristo, se revela ante él el sentido salvífico del sufrimiento [...] El hombre, cuanto más se siente amenazado por el pecado, cuanto más pesadas son las estructuras del pecado que lleva en sí el mundo de hoy, tanto más grande es la elocuencia que posee en sí el sufrimiento humano. Y tanto más la Iglesia siente la necesidad de recurrir al valor de los sufrimientos humanos para la salvación del mundo

Por eso Cristo reprende severamente a Pedro cuando quiere hacerle abandonar los pensamientos sobre el sufrimiento y sobre la muerte de cruz.

El sufrimiento, en efecto, es siempre *una prueba* –a veces una prueba bastante dura– a la que es sometida la humanidad...

En esta concepción *sufrir* significa hacerse particularmente receptivos, particularmente *abiertos a la acción de las fuerzas salvíficas de Dios*, ofrecidas a la humanidad en Cristo.

En la carta a los Romanos el apóstol Pablo se pronuncia todavía más ampliamente sobre el tema de este "nacer de la fuerza en la debilidad", del *vigorizarse espiritualmente* del hombre en medio de las pruebas y tribulaciones, que es la vocación especial de quienes participan en los sufrimientos de Cristo".

Los subrayados son de la Encíclica.

Y sigue a continuación: "Nos gloriamos hasta en las tribulaciones", que cito también más adelante.

El autor del librito a que hemos aludido al comienzo, demuestra que no ha leído la Encíclica de Juan Pablo II, o que la ha leído pero la ha *desoído*, porque dice: "los hombres no debemos buscar el sufrimiento creyendo que éste hace bien. Nunca el sufrimiento hace bien, ni hace madurar ni hace crecer. Lo que hace crecer y madurar es el amor que se pone en el momento del sufrimiento, pero no el sufrimiento en sí" (p.56).

Sufrir es padecer la acción de algo que produce dolor físico o moral o espiritual. Ahora bien, por obras de penitencia se puede satisfacer unos por otros, según el dogma de la Comunión de los Santos; luego el padecer por otros, entonces, (padecer vicario), que si no fuera voluntario no tendría efecto, *es bueno*, como lo recomienda la Iglesia cuando exhorta al ayuno y a los sacrificios.

Aunque la Carta Pastoral *Salvifici Doloris* refuta el texto citado y otras partes del librito, yo, como simple laico diré que ese autor comete, además de otros errores o inexactitudes en otras partes del libro, aquí, un error de sentido común, o de lógica, y que los que tienen experiencia en el dolor pueden percibir que es *poner el carro antes que los caballos*, con lo cual se le desmorona todo el andamiaje, si es que hay algún andamiaje, pues no es verdad que el amor esté o se ponga en el momento del sufrimiento, como si el sufrimiento *no tuviera vela en este entierro* como decimos en el campo. Claro que en el religioso, *ya* existiendo el amor, podría comprender, aceptar y experimentar un amor de aceptación, pero a menudo, ni aún así. ¿No suele ser la pregunta de tantos que van a Misa, cuando les viene una enfermedad grave, o la pérdida de un ser querido: "¿Por qué a mí?". Pero, ¿y los que están alejados de Dios? No. El sufrimiento está antes que el amor y a veces se debe esperar mucho tiempo antes de que el grito de la carne mueva al espíritu a clamar por el que es Amor.

Éste es el orden: el sufrimiento está primero. Porque es ese estado de indigencia, que constituye la necesidad de lo esencial en ese momento, lo que le hace dirigirse *hacia quien* puede colmar esa necesidad. En ese vértice fundamental tiene lugar el encuentro entre *ser necesitado* y el solo Aquello necesario. Como se puede ver, se trata de una sucesión, no de una simultaneidad. Con la simultaneidad se pretende que el amor está disponible en el hombre a discreción, como quien destapa un tarro y saca dos cucharadas de harina. No, el amor es un don que tiene que recibirlo de Dios. Y aunque Dios haya dado todos los pasos que se quiera. Que claro que los da. Pero en la conciencia del hombre no hay otra cosa que dolor. Lo vemos en el hospital. El hombre experimenta un proceso largo, a veces muy largo. Primero está el sufrimiento y el temor; después el conocimiento de la necesidad; posteriormente de aquello necesario que lo puede detener. Segundo: respuesta –que puede demorar días, meses o años– dirigida hacia *Quien*. Entonces puede surgir el amor.

Corroborando esto, el padre Arnaldo Pangrazzi, famoso religioso camilo, muy experimentado, de quien tantas cosas buenas hemos oído y leído, cita aquellas palabras de cierto autor que decía: "la enfermedad es la única oportunidad que tienen algunas personas para meditar seriamente en lo fundamental, en lo que realmente cuenta". Y en

otro pasaje del mismo libro [2] dice: "El sufrimiento contribuye a sacar a la luz ciertos recursos interiores de la persona, tales como la paciencia, el coraje y la perseverancia, y hace madurar otros valores como la tolerancia, el perdón, la oración".

Pero volviendo al orden de lo que está primero y lo que está segundo, san Pablo lo atestigua en su carta a los Romanos 5, 3-5: "Más aún, nos gloriamos hasta de las mismas tribulaciones, porque sabemos que la misma tribulación produce la constancia; la constancia, la virtud probada; la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará desfraudada, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado".

El que no conoce el valor del sufrimiento no puede ser enviado por *El que sufrió* porque no sabe que *El quiso padecer*, como lo fundamental de su Redención y de su enseñanza. Digo esto porque dicho autor, en uno de sus pasajes dice: "Un teólogo contemporáneo decía, con una excelente imagen, que la muerte de Cristo fue «un accidente de trabajo». Cuando uno trabaja y no toma suficientes precauciones, pueden sobrevenir accidentes y Cristo se despreocupó demasiado de sí mismo. Por eso terminó muriendo. Pero Dios no quería la muerte de Jesús ni su dolor. Sólo quería su amor" (p.54).

Quiero hacer mías las palabras de la Escritura: "Pondré un candado a mi boca y me abstendré de hablar aún de cosas buenas". Pero no sin antes poner a continuación, para que sirva de contraste y comparación la palabra de otro sacerdote, hablando sobre este punto:

"Pues el hijo recorre *ese camino desde el mundo* «empujado por el Espíritu» (Lc 4, 1) es decir en obediencia al Padre. Es el Padre el que le atrae desde ese mundo hacia El; no sólo del mundo de su familia, de su clan y de su patria (Mc 6, 4), sino del mundo de su memoria, de su entendimiento y de su voluntad, ya que, en la noche redentora de su pasión, le sustrae todas aquellas riquezas interiores naturales que el Hijo le ofrece de forma voluntaria. También puede disponer a su gusto de las fuerzas interiores del Hijo, puede privarle del «saber acerca de la hora» (Mc 13, 32), desposeerlo de la certeza sobre la cercanía paterna y su existencia (Mt 27, 46), atarle la voluntad humana propia a fin de que se sumerja en la divina (Lc 22, 42) [...] Para sufrir la cruz, finalidad exclusiva de la presencia del Hijo en la tierra, él tuvo que entrar primero en la fase del estado de elección: la cruz es sólo el punto culminante y la consecuencia última del voto total, en cuanto que el Padre acepta y asume aquí, de forma real, lo entregado [...] Naturalmente, el Hijo muestra en este supremo acto de sirviente autoentrega

2 *Creatividad pastoral al servicio del enfermo*, Sal Terrae.

"hasta el extremo" (Jn 13, 1) sólo donde ha estado él siempre, desde toda la eternidad: en el centro de la voluntad del Padre. Si él, para demostrar ese estado, permite ser arrancado y despojado con una violencia inimaginable de todas sus fuerzas humanas y naturales, sin embargo, esta situación insuperablemente extrema tampoco cambia su estado, puesto que él, también como Dios, estuvo siempre fuera de sí en el Padre. Después de haber aportado en el mundo la prueba positiva de "su comida es hacer la voluntad del Padre" (Jn 4, 34) y de que él "vive por el Padre" (Jn 6, 57) da ahora la prueba negativa muriendo por la retirada de esa comida. Pero también esa muerte que el Padre dispone y que el Hijo ofrece voluntariamente y permite que acaezca a causa del mundo se convierte en la demostración positiva de su estar en el Padre, ya que él devuelve ahora su Espíritu a las manos del Padre". Esta otra forma de hablar de Cristo es de Hans Urs von Balthasar [3].

El autor del librito citado al inicio de este artículo, de quien he comentado algunos párrafos, según se me ha informado, es sacerdote, biblista y profesor del Seminario. Si nos da pena que un sacerdote caiga en errores, nos indigna que un formador de futuros sacerdotes los enseñe.

La investigación teológica es de fundamental importancia. Pero es bueno que los avances en ella se mantengan en el ámbito propio –como lo recomienda el Santo Padre– hasta tanto se expida el Magisterio de la Iglesia, porque afirmaciones imprudentes y no aceptadas pueden confundir a los fieles, muchos de los cuales no están capacitados para discernir. Recuerdo, cuando estudiaba en la facultad, en uno de los capítulos del libro *Química Inorgánica*, de Mellor (profesor de la Universidad de Oxford), había una frase en letra pequeña, debajo del título, que siempre me impresionó: "Nada hay más penoso para un científico, que una hermosa teoría desbaratada por un solo hecho". En la ciencia valen las pruebas de la experimentación, para la demostración. Pero la fe es "creer en lo que no se ve" ni se prueba. Por esta razón tenemos por guía la *autoridad* de nuestro Salvador trasmitida a sus Apóstoles, y en particular a su vicario en la tierra, el Papa.

"Por el camino de Jerusalén a Jericó bajaban dos hombres: primero fue un sacerdote que vio al costado del camino a aquel a quien los asaltantes habían dejado medio moribundo, lo vio y siguió de largo; luego pasó un levita, también lo vio, pero prefirió seguir de largo". Evidentemente, la oración que debían tener estos dos hombres debía

---

3 *Estados de vida del cristiano*, Encuentro, pp.144-146.

ser la que recomienda el autor que he estado mencionando: "Pedir que se haga la voluntad de Dios, es pedirle que no tengamos contratiempos, ni problemas, ni sufrimiento" (p.25). Pero luego pasó un "laico" samaritano, (es decir un "ignorante" de la verdadera fe), pero éste "se compadeció, le curó las heridas, lo subió en su borrico y lo llevó al mesón, donde lo recomendó al mesonero, dándole algún dinero hasta que él volviese".

La enseñanza de Cristo: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, aliviar al enfermo, visitar al preso, vestir al desnudo, alojar al peregrino, involucra problemas, contratiempos, sufrimiento.

Sí, el sufrimiento es un misterio. Y aunque se sepa que vino por causa del pecado, tiene una significación inmensamente importante. Basta detenerse en el hecho de que el Señor lo haya escogido para sí; lleva a pensar que no ha sido solamente para mostrarnos hasta qué punto nos amó y cómo debíamos amarnos los unos a los otros como El nos amó. El sufrimiento ha venido a tener una función específica dentro de la economía de la gracia. Representa muchas veces como el último recurso por vía natural para que el hombre pierda su extravío, se vuelva sensato y ame. "No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto nada pueden hacer; temed más bien al que puede echar cuerpo y alma en la gehena".

Quitarles a los sufrientes ese sentido salvífico que tiene el sufrimiento, como lo señala Juan Pablo II, es privarles a los inválidos, a los que padecen enfermedades incurables, a los ancianos al sentirse como inútiles, de su principal consuelo, porque les echa una sombra más sobre sus esperanzas ya muy menguadas.

Cuando he dicho: un "laico" samaritano, no ha sido mi intención molestar al sacerdote, como contraponiéndome a ellos; de ningún modo, los quiero mucho y los respeto y los hay muy buenos y santos. Simplemente he querido con esto hacer resaltar que los laicos tenemos una tarea que, evidentemente, no conocemos muy bien todavía, seguramente muy polifacética, que la buscamos, de seguir a Cristo en el mundo, de la forma más perfecta, al menos como deseo, ya que somos bastante débiles. Y que pienso que, dadas las formas un tanto sorprendentes que nos presenta hoy el mundo, en su obrar, sentir y razonar, nos tocará una parte importante en la tarea, que veo como dura e imprevisible. Pero con mucha esperanza: la Iglesia siempre ha sido perseguida y lo seguirá siendo. Pero tenemos las promesas del que es la Verdad.

Un aspecto que no puede dejarse de señalar es que la corrección implica inevitablemente sufrimiento, y Dios que corrige tiene que querer ese efecto revulsivo que conduce al bien. ¿Por qué? Porque es bue-

no lo que lleva al bien verdadero, aunque la naturaleza haya de gemir. El amor de Dios al hombre no sufre mengua por ello (lo amaba ya cuando el hombre estaba contra Dios). Lo ama en su sufrimiento, y se alegran los Ángeles cuando se convierte. De otro modo, ¿qué explicación se puede esperar de la existencia del Purgatorio, *que sí es sufrimiento*?

Si la naturaleza humana ha sido creada a manera de instrumento para que en ella se desarrolle el amor –porque el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (que es amor)– no puede el hombre alejarse de esa imagen y semejanza (porque llevaría inevitablemente al odio). La misericordia de Dios tiene en cuenta la debilidad del hombre, y sin duda, esa misericordia encuentra el mejor camino para la salud y su felicidad. Uno de ellos, pienso, es ese sufrimiento que termina generando el pecado. Desde el momento que comienza el pecado, comienza el sufrimiento, porque el pecado es enemigo de la naturaleza humana, la destruye. Pretender que el sufrimiento no le alcance al hombre de ningún modo por la oración, es pretender que no se es pecador y además, un desentenderse de los pecadores y del sufrimiento de los hombres.

Lo que no obste que sea lícito, bueno y deseable, pedir por la salud, por que el sufrimiento que le ha herido disminuya o desaparezca, o que lo que amenaza no llegue a concretarse. Y esto no es contradictorio con lo anteriormente dicho.

El término *querer* no es unívoco. Y porque tiene varias acepciones, justamente por eso, en tema de fe es fundamental usarlo no dando lugar a confusión. El diccionario dice de *querer*: Desear, apetecer // Pretender, intentar o procurar // Ser conveniente una cosa a otra; pedirla, requerirla // Conformarse o avenirse uno al intento o deseo de otro.

Si hubiera que elegir entre estas acepciones, tal vez se podría decir, aunque tampoco es muy satisfactorio: Dios no desea el sufrimiento pero lo quiere en cuanto conveniente al hombre.

A poco de acabar con este tema me hice algunas reflexiones: "Me da la impresión de que el Dios de que habla este hombre, y el que parece filtrarse a través de sus palabras, es un Dios inoperante". Pongo este ejemplo: el autor dice que ni el sufrimiento ni las pruebas hacen crecer ni madurar; que lo que hace crecer es el amor que se pone en el momento del sufrimiento; que Dios no prueba a nadie ni permite las pruebas; que las pruebas vienen de los hombres, del mundo, etc.

Pongo a la reflexión este texto del Kempis: "Si nos esforzásemos en la batalla a estar como fuertes varones, ciertamente veríamos el favor del Señor que viene desde el cielo sobre nosotros: porque dispuesto está a socorrer a los que pelean y esperan en su gracia. El cual nos

procura ocasiones de pelear para que obtengamos victoria" (Imit. I, 11, p.49).

Ahora bien, me doy dos explicaciones distintas: que Dios no actúa sino por las causas segundas, esto es, que las cosas ocurren según las leyes que Él impuso a la naturaleza de las cosas, pero sin actuar directamente (temporalmente sobre los hechos). Pero otorgando al hombre sus gracias para vencer las dificultades y crecer. Ésta es una posición.

Otra es: que Dios no sólo otorga sus gracias al hombre, sino que *actúa* de alguna manera, o bien sobre la naturaleza de los hechos, o sobre los tiempos, para que no haya sincronización con el hecho malo. Y esto podría ser de dos maneras: o una acción sobre la naturaleza de las cosas, o una acción de los Ángeles que mueven la voluntad del hombre para que no se produzca la coincidencia mala.

La primera podría catalogarse de acción milagrosa o no (en realidad, todo es milagro) y la segunda es perceptible por todos los que tienen fe y experiencia: la tentación es la influencia del ángel malo para moverlo hacia el mal; y la moción buena la del ángel bueno para el buen fin (para usar el modo de hablar de san Ignacio), con el objeto de que haga tal movimiento que salve del peligro.

Este último caso es la interpretación que le doy a tres hechos que me ocurrieron en distintos años: el primero en el año 1951; el segundo alrededor del setenta y el último quince años atrás. En los tres estuve en peligro de muerte *inevitable*, por accidente, y por segundos no tuvieron lugar. Los tres fueron totalmente distintos y un tanto extraordinarios.

FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA EN M. A. RASCHINI [j]

TOMASO BUGOSSI

Es necesario tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando el discurso se refiere a la verdad misma.

Platón, *Fedro*, 247 c.

ORGANIZAR y decir un discurso en toda su complejidad de concretez, que supone una igual complejidad de abstracción, implica organizarse a sí mismo en la intención de lo verdadero. Y disponerse totalmente y plenamente respecto a la verdad significa, ante todo, no separar la organización que se quiere constituir, compuesta sea de la verdad que del discurso sobre la verdad, proyectando una parte como preeminente sobre la otra.

Un discurso que quiera ser tal debe, respecto a su verdad, ser un discurso de síntesis: ser sintético es cuanto se le requiere al filósofo, a todo movimiento cultural, y con mayor razón cuando los tiempos circundantes y los ambientes se presentan manifiestamente analíticos, no integrales y desintegrados, por lo que es fácil que aquel que quiere pensar en el interior de la *revolución platónica*, sea puesto aparte, en un ángulo, etiquetado simplemente como no beneficioso ni políticamente ni socialmente.

Su existencia cultural no es reconocida, porque el discurso en sí y el discurso sobre la verdad no puede ser manipulado. No sólo los tiempos que vivimos, sino a menudo la historia ha colocado en los primeros planos este irreductible "frenesí" de etiquetamiento, de reducción, de expulsión, para que el olvido y el silencio venzan.

---

j Traducción de Willam Darós.

Sin embargo, quien obra filosóficamente sabe que debe obrar según un criterio, puesto el cual debe conformarse con su totalidad y con entereza en su lógica, en correlación con las consecuencias *lógicas*: debe ponerse sobre el criterio que ha elegido, porque la dialéctica de relativo y absoluto, de memoria y de presente pueda desplegarse *por encima* de su persona. Porque elegirse teniendo presente un criterio permite al individuo llegar a ser justamente persona, o sea, un ente finito e inteligente que como tal "ve" las relaciones entre las cosas y entre las personas, la relación entre lo exterior y lo interior.

La filosofía es la búsqueda del equilibro entre lo exterior y lo interior para constituir un saber donde la inteligencia del fin corresponda, también sobre el plano metodológico, a la inteligencia del concepto inicial que se ha privilegiado hasta el punto de haberlo abstraído como criterio. El criterio impone el rigor especulativo para poder pensar la existencia y poder mantener la vocacionalidad filosófica fuera de las lisonjas cualesquiera sean. Solo en rigor asumirán claridad, y explicitarán las razones de su ser, sea la concretez sea la teoricidad, constituyendo un saber orgánico, donde cada parte será adecuada a la totalidad, donde la totalidad está adecuadamente constituida por las partes correspondientes.

En una época en la cual la organización cultural ha ido consolidándose siempre más como simulación de sí, o sea desorganizándose en forma creciente, habiendo progresivamente desdicho el concepto y la práctica de la sinteticidad, el retomar lo clásico "con método semejante y palabras diversas" puede permitir a la filosofía de no dividirse en "ciencias prácticas", y puede posibilitar ulteriormente su reasunción como *ciencia del ver* más allá de toda retórica, a partir de la historia que resta, sin que se quede enredado en la historia y sin que se tenga ya más aquella malentendida medida de sí que es prerrogativa de las filosofías sofísticas, aptas para persuadir y no para entender.

Quien elige a la filosofía sabe, por lo mismo, que la propia conciencia subjetiva deberá satisfacer, en el signo de sentido crítico, la conciencia objetiva, que deberá privilegiar el momento de la norma respecto de aquel de la opinión, el valor respecto a toda otra determinación, el sentido justo aunque no conforme "a la opinión comúnmente recibida".

Ciertamente que el filosofar nace de un estado inicial de imprecisada *maravilla* respecto al estado del mundo en sus relaciones sustanciales; estado de maravilla que si debiese permanecer tal, no ultrapasaría el plano emocional y, por lo tanto, permanecería en la superficie del problema, que es pues aquel de "dar objeto" al drama de la existencia en relación con un fin que vendrá alcanzado sólo si esta maravilla viene mediatizada por un criterio categorial. La vida no puede permanecer experiencia sólo existencial, sino que a través de grados de abstrac-

ción intelectiva se trasforma en existencia (el problema) y llega a ser el sujeto de la investigación y del discurso predicativo.

La filosofía se caracteriza, pues, por su capacidad de asumir un objeto y, al mismo tiempo, por poder mediatizarlo con la misma asunción mental. Esto define a la filosofía como *siempre clásica*, sea bajo el aspecto lógico, sea bajo el aspecto ontológico, y la libra de caer en la rigidez esquematizadora, mientras la coloca en una dinámica de riesgo en razón de su deber ser *capaz* de ser filosofía. Y el riesgo se pone allá donde el sujeto, no reificándose, se objetiviza, permaneciendo sí mismo en forma distinta. Dentro de esta perspectiva la filosofía excluye toda vana charla, constituyéndose como discurso, comunicación dialógica con el otro en el horizonte del significado del hombre: no puede pues limitarse a su necesaria parte destructiva de la determinación de los errores, sino que debe constituirse positivamente como ciencia de la verdad y, por lo tanto, como "sofía", como obra de perfeccionamiento del hombre mediante un trabajo constante y profundo operante en la interioridad silenciosa, para después *hacerse sentir* en el exterior, en cuanto la filosofía es la responsabilidad de la edificación de un saber que eluda todo escepticismo y niegue todo nihilismo: "la negación gnoseológica y el rechazo moral de la integralidad del hombre, su asunción dividida y reductiva; en breve: su mentira en torno al hombre" [1].

El sistema de la verdad no puede basarse sobre la separación entre criterio y fin, porque esto equivale a quitar al criterio su razón de ser. Obrar en este sentido significa sustraer al saber filosófico algo de su integralidad, y más propiamente significa sustracción del fin o su negación, eliminación de la razón de ser de la filosofía misma, que, sin embargo, en su "constitución condicionada" está ligada a un fin que debe alcanzar: la completa satisfacción y fruición de la posibilidad intelectiva en relación con la verdad. Y siendo lo verdadero conforme a su epifanía, la filosofía no puede sino constituirse en una direccionalidad múltiple, no excluyendo ni prohibiendo a ninguna; sino abriendo todo posible horizonte nuevo de lo cognoscible humano, teniendo firme el rigor responsable de los procedimientos y, al mismo tiempo, poniéndose en relación con todos los otros sectores del saber, en la conciencia de la radical imposibilidad de todo conocer.

Esto no significa depotenciamiento de la cultura, ni de la filosofía, ni del hombre, sino que significa recordar que, como todo otro científico, el filósofo debe *olvidarse como sujeto*; debe objetivarse y saber que un límite subsiste: pero que dentro de este límite reside toda la responsabilidad de grandeza de toda forma del saber que el hombre es capaz de expresar, la grandeza de pensar lo verdadero que cada uno

1 Raschini, M. A., *Rosmini l'idea di progresso*, Stresa, Sodalitas, 1986, p.135.

va buscando según las propias disposiciones. En la conciencia productiva de tal límite ontológico, se sitúa la capacidad comunicativa de la filosofía y, desde este límite, la filosofía se delinea con especificidad cultural, como condición posible para la posibilidad de concebir lo verdadero; esta última posibilidad es la condición de la filosofía y por lo tanto su fin. El concepto de verdad está implícito en el inicio de toda búsqueda: es su razón de ser.

El tema de la integralidad es "el criterio mediante el cual acceder al «hecho» del espíritu humano en su dinamismo actual, típico de su característica esencia de complejidad orgánica" [2].

¿Quién podrá actuar lo íntegro si el yo debe olvidarse del criterio? No podrá ser una parte singular del yo (del espíritu), no podrá ser solamente la razón, la voluntad o la sensibilidad, sino que es la unidad activa del espíritu humano que retomando todas estas actividades llega a ser *forma* del yo, agente actual sintético integral: "multiplicidad en la unidad, y unidad en la multiplicidad. No hay acto racional en el que no estén presentes el sentir y el querer, como no se da acto voluntario sin la presencia del sentir y de la razón, ni sentimiento privado de razón y de voluntad. La sinteticidad del acto espiritual es concretez" [3].

El acto de conocimiento es unitario, pero se manifiesta en forma poliédrica, donde cada sector es un aspecto de aquella necesaria armonía entre lo exterior y lo interior, y no significa separación de la totalidad, sino articulación a partir de una totalidad, sin la prevaricación de una forma sobre otra, en cuanto la armonía constituyente prevé igual dignidad. Si fuese de otro modo, el estatuto ontológico de la *forma* habría cambiado y sería, por lo tanto, arrastrado el criterio y el método. El hombre, ni ángel ni animal, *reside* en este estatuto, se desarrolla a partir de él y por medio de él, persiguiendo el justo equilibrio de las partes, a fin de que la armonía de lo íntegro prevalezca y manifieste "la *dignitas hominis*". Si el sistema de lo verdadero es preferible como armonía de las partes en la configuración del todo, la filosofía es saber "a medida del hombre" (salvada la propia medida).

El criterio se pone a través de un acto de razón, un acto de crítica dialéctica entre el mundo que se vive y se ve y el mundo que se proyecta; y tal proyecto puede hipotizarse, filosóficamente, sólo como un programa especulativo que implique históricamente la remisión del inicio del pensar occidental hasta su *summa* platónica. Dentro de tal remisión restan referencias históricas radicales a Kant y a Nietzsche, in-

---

2 Raschini, M. A., *Dialettica dell'integralitá. Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1985, p.20.

3 Sciacca, M. F., *L'interioritá oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967, pp. 30-31.

dispensables para resolver el problema de la relación intelecto-voluntad en el interior de una visión unitaria de conceptos, la cual comporta justamente aquella reintegración del "pensar antiguo", presocrático y platónico, no dicotomizados.

La relación intelecto-voluntad implica una asunción no psicológica sino científica de los términos, su "uso dialéctico" según un proceder y un progresar, no por oposición sino por integración, desvinculándose de todo prejuicio ideológicamente reductor del intelecto a pura función lógica o a un esquematismo sin referencia a la realidad, y paralelamente vanificador de la sustancialidad de la voluntad, haciendo depender el acto y el existir humano de factores causales externos (el antiguo Kaos) o incluso de mecanismos celulares.

Ningún equilibrio espiritual y mental puede ser consistente, no sólo filosóficamente, si la prefiguraciones de determinadas metas y finalidades no coinciden con la capacidad de querer perseguir tales metas. Cuando la cultura impide las ordenadas relaciones entre el intelecto y la voluntad, las vicisitudes filosóficas sufren las más importantes crisis, casi siempre camufladas de hiperactividad: en realidad se niega la sustancialidad del filosofar en cuanto "desarrollo de la razón". La razón puede desarrollarse si es respetado el discurso del hombre que implica el discurso sobre la libertad y sobre la justicia, en el horizonte de la progresión metafísica y ontológica, hacia la integralidad. Progresión y progreso hacia la entereza que implica por lo tanto el discurso pedagógico, como también discurso sobre el modo de entender una filosofía que pueda, pasado el tiempo de su manifestarse, permanecer como *filosofía*.

En la libertad reconocida como justeza de un criterio, que también la razón demuestra válido, a través de la experiencia, en la libertad del pensar, fundado sobre el criterio elegido, es posible educar y educarse, vivificando la actualidad del pensamiento como construcción arquitectónica del sentido en relación con el *kosmos*.

El discurso filosófico pues debe determinar la diferencia entre finito e infinito, y tender hacia un punto verificativo que, "definido como incógnita", puede revelarse al sujeto investigador como lo que es la relación a otro por sí: "La incógnita, en otros términos, cuanto más lleva a conocerse, tanto más se debe reconocer como *otro* de aquello por lo que se conoce, esto es, del ser. Esto equivale a decir incluso que cuanto más radical es la constitución ontológica de la inteligencia, o cuanto más el acto inteligente se radica en el ser, tanto más el acto mismo, como acto, conduce a una relación de distinción más bien que de identidad con aquello" [4].

---

4 Raschini, M. A., *Studi sulle Teosofia Rosminiana*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1985.

El drama existencial de la presencia/ausencia del principio, finalidad del criterio, subraya la contingencia propia del finito, la experiencia de una multiplicidad dividida de la unidad y por esto en riesgo de caer en el trágico nihilismo si debiese vivirse en la dispersión de la pura contingencia. Si la filosofía se constituye en vez como discurso positivo de los límites se readquiere la razón de ser del *razonamiento*, no como hecho sino como incontroversibilidad de un pensamiento objetivo fundado sobre la normatividad del propio proceder dialéctico. Si realidad y ser son recompuestos en la unidad, el hombre puede orientarse en el interior de lo real y en lo interior de sí mismo; puede verse y ser visto "todo junto", y por lo tanto vivirse y vivir en una armonía que progresa y posee auténticamente capacidad de progreso en cuanto armonía de las facultades humanas y, por lo tanto, de la praxis científica.

La filosofía que no renuncia a sí misma debe pues perseguir la sabiduría, el reclamo a la integralidad, que no puede sino enviamos al concepto de modelo, a la figura del maestro que estimula a reencontrar la orientación. Si la dialéctica generacional previese constantemente el reclamo a un orden interior relacionado con un orden exterior según la conjuración de la "sofía", el progreso sería posible en cuanto cultura y filosofía deberían (y deben) inventar y darse el criterio "según la verdad": el criterio se funda así sobre la argumentación integral acerca de la naturaleza humana y el saber es sustancialidad de organismo. Y la armonía debe subsistir y subsiste solo sobre un terreno de libertad, que en la historia asume determinaciones jurídicas, para dar entrada a una sociedad civil, secundando a la sociedad cultural, donde la libertad es "el ejercicio no impedido del derecho de enseñar y de aprender" (Rosmini).

Esto significa que una sociedad armonizada en sus entes componentes ve cada uno de ellos, libre y responsable, y no obstaculizado para ejercer las propias facultades, por medio de las cuales puede llegar a ser *hombre*, aquel que construye su propio destino y contribuye a la historia. Este derecho natural comporta la visión de la libertad del "lado de la justicia", para restituir, en el acto educativo, las prerrogativas de la alteridad, no más vista como oposición entre dos fuerzas, sino más bien como sinergia entre "modelo y módulo", donde el término alcanzado del propio reconocimiento no es "ponerse cómodo y dar muestras de sí *como* maestro, al contrario, conciencia de los propios límites y por lo tanto pedido del otro como quien, en alguna medida, puede sernos maestro" [5].

---

5 Raschini, M. A., *Responsabilità storica della filosofía*, Milano, Marzonarti, 1973, p.137.

La formulación jurídica de este derecho natural es precisada y limitada por la conciencia del otro como espejo de sí, por lo que mi derecho coincide con el del otro, en el común pedido de "apagamiento", que es, en ulteriores análisis, el verdadero progreso del hombre, porque es progreso hacia la verdad y en la verdad. La determinación fundamental del derecho es, pues, el *saber* lo que se dice, o sea, el *saber* de deber decir la verdad, y el *decir* en la persuasión sin retórica, o peor, sin sofismas que pueden impedir el decir del otro. Entonces el discurso racional se determina como unidad de privado y público, habilita el razonamiento dentro de los límites de la libre justicia, transforma el axioma en concreta finalidad; y en la configuración de la armonía, como progresivo apagamiento, permite al hombre desarrollar en total integridad y dignidad su inalterable signo: la inteligencia.

MIGUEL ÁNGEL

**25 de septiembre:
muere Etcheverrigaray.
Era poeta en la tierra
y se fue al cielo a cantar.
El arcángel lo recibe
como lo más natural:
el día estaba indicado
de antemano en el Ritual.
Que me duele, sí, me duele
pero no voy a llorar.
Era poeta en la tierra
y se fue al cielo a cantar.**

**Carlos A. Sáenz
1973**

Joseph Cardinal Ratzinger

I-00120 CITTÀ DEL VATICANO

19 de julio de 1999

A Su Excelencia Reverendísima
Mons. Héctor Aguer
Arzobispo Coadjutor de La Plata
Arzobispado, Calle 14, n 1009

1900 La Plata (Buenos Aires)
ARGENTINA

Excelencia:

Con su carta del pasado 21 de junio, Usted ha tenido la amabilidad de enviarme el volumen titulado *El patrimonio musical de la Iglesia*, editado por la Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, en el que se recogen las actas de la jornada organizada por Vuestra Excelencia en su calidad de Delegado para los Bienes Culturales de la Iglesia.

Deseo felicitarlo por esta iniciativa, que manifiesta el empeño, por otra parte bien conocido de Vuestra Excelencia, en orden a la difusión de la música sagrada y a la promoción de la belleza y dignidad de la liturgia. La lectura del libro permite recordar los principios fundamentales que rigen el desarrollo de la música litúrgica y adquirir una visión más completa de la tradición religioso-musical de Occidente, en especial de la Argentina. Se trata de una contribución importante, particularmente en estos días caracterizados con frecuencia por un menoscabo de la dimensión contemplativa y estética de la liturgia, que da paso a menudo al mal gusto y aun a expresiones banales y degradadas de la cultura contemporánea

Como se desprende de lo tratado en aquella jornada, el patrimonio musical de la tradición cristiana - a cuya riqueza han contribuido artistas geniales universalmente

reconocidos - debe ser permanentemente cultivado con amor y proponerse como punto de referencia e inspiración para nuevas creaciones, artísticamente valiosas y plenamente aptas al uso litúrgico.

La liturgia se funda sobre los gestos de Cristo y se ha ido forjando a lo largo de los siglos como el fruto maduro de la vida teologal del Pueblo de Dios. Contrariamente a cuanto se podría pensar, la introducción de innovaciones no autorizadas, lejos de constituir una simple violación de las leyes litúrgicas, en la mayoría de los casos refleja más bien una interpretación defectuosa de la fe de la Iglesia, gravemente perjudicial para los fieles. De hecho, sólo la contemplación atenta y humilde de los misterios de la Encarnación del Verbo, del Sacrificio eucarístico, de la Presencia real del Señor y la consideración del culto como lugar privilegiado de la misericordia, de la gracia y la alabanza, pueden conducir a una manifestación litúrgica plena, incompatible con improvisaciones o construcciones arbitrarias.

Al agradecerle su deferencia, deseo animarle a continuar por el camino emprendido, en el que estoy seguro no han de faltarle dificultades, pero tampoco la satisfacción de contribuir a una obra fundamental de la vida de la Iglesia.

Lo saludo muy cordialmente en el Señor.

+ Joseph Card. Ratzinger

Joseph Card. Ratzinger

LA VERÓNICA ROMANA
Y SUS REFLEJOS EN EL ARTE

P. HEINRICH W. PFEIFFER S. J.

Qual è colui che forse di Croazia
viene a veder la Veronica nostra
che per l'antica fama non sen sazia

ma dice nel penser, fin che si mostra
"Signor mio Iesu Cristo, Dio verace,
or fu sì fatta la sembianza vostra?"

CON esta pregunta el Dante demuestra su experiencia con la Verónica romana [1]. Ésta fue mostrada quizás ya en el siglo XII por primera vez a un grandísimo público, durante el primer Año Santo en el 1300 [2]. ¿Desde cuándo esta imagen de Cristo, tenida como auténtica, se encontraba en Roma? ¿De dónde venía? ¿Quién la había hecho? Y, por fin, ¿existe todavía? Tales son las preguntas fundamentales que debemos hacernos cuando leemos aquellos famosos versos del Paraíso de Dante.

La última pregunta encuentra, al menos en parte, una fácil respuesta: la Verónica no se encuentra ya en Roma [3]. Sucesivamente debe-

1 Dante, *Paradiso*, XXXI, vv.103-111.

2 Cf. E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Lipeia 1899 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, NF 3), p.220.

3 El difunto Monseñor Paul Krieg, del Capítulo de los Canónigos de San Pedro, me ha hecho saber por escrito qué se puede aún ver en el relicario de San Pedro: una lastra de oro sobre la cual está fijado un velo gastado, cubierto por otro velo donde se puede advertir apenas la barba de Cristo. Cf. H. Pfeiffer, *L'immagine simbolica del pellegrinaggio a Roma. La Veronica e il Volto di Cristo*, in Roma 1300-1875. L'arte degli anni santi (Catálogo de la Muestra , Roma, Palazzo Venezia 1984/85), a cargo de M. Fagiolo y M. L. Madonna, Milano 1984, p.106 y nota 44.

mos discutir la cuestión de si ella se conserva en otro lugar. La primera pregunta es quizás la más difícil. Nadie puede decir desde cuándo esta imagen de Cristo sobre un velo se encontraba en Roma. Ninguno sabe los caminos por los que ha llegado a la ciudad de los Papas. Pero se puede presumir, como para casi todos las reliquias de Cristo y objetos similares, que proviene del Oriente.

El último Año Santo en que la Verónica romana jugó un papel central fue el de 1600 [4]. Luego asistimos a un extraño fenómeno: el Papa Pablo V prohíbió en 1616 todas las copias no hechas por un canónigo de la Basílica de San Pedro, y desde ese tiempo ninguno pudo ver el original de cerca, sino sólo copias muy mediocres que fueron hechas por uno de los canónigos [5].

Este extraño fenómeno al que me he referido brevemente debe haber tenido consecuencias muy importantes. Antes de esa fecha vivía en Roma todo un grupo de pintores que hacían continuamente copias de la Verónica para los peregrinos. Dichos pintores deben haber perdido en ese momento el menos una gran parte de sus ganancias. Antes de la fatídica fecha de 1616, la Verónica romana fue el modelo más importante para el rostro de todas las imágenes de Cristo en el Occidente.

A través de estas imágenes se puede reconstruir su aspecto. Fundamentalmente tenemos dos tipos de imágenes que tienen que ver con la Verónica romana: las que muestran sólo el rostro y las que muestran también el sudario sobre el cual se reconoce el Rostro de Cristo. Por lo general estas últimas imágenes presentan el trozo de tela con los rasgos de Cristo en las manos de una santa de nombre Verónica [6].

Las vicisitudes de esta Santa y de su imagen auténtica de Cristo sobre un trozo de tela las conocemos a través de las leyendas cuya versión más importante se encuentra en la *Leyenda Aurea* del obispo dominico Giacomo di Varazze [7]. Las más importantes noticias sobre la imagen romana, aun las contenidas en documentos llamados históricos, tienen todos como origen tales leyendas. Nos encontramos, pues, en una situación extraña: la imagen original no está o no estaba ya a nuestra disposición, pero lo estaba sólo en fuentes escritas que tenían todas un origen legendario, o imágenes del arte figurativo, relieves y pinturas, que habían tenido como modelo la Verónica romana.

---

4 Cf. E. v. DOBSCHÜTZ, op.cit., p.331.

5 V. W. BULST y H. PFEIFFER, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Vol. II: Das echte Christusbild, Frankfurt sobre el Main 1991, p.66 y nota 150.

6 Cf. mi *L'iconografia della Veronica*, in Roma 1300-1875 (como nota 3), pp.113-126.

7 JACOBI A. VORAGINE, *Legenda Aurea*, rec. Th. Graesse, Dresden 1890 (reproductio phototypica), Osnabrück 1969, p.233.

De tales obras hablaré en la primera parte de mi exposición y luego trataré de demostrar que la Verónica romana existe todavía. Las obras de arte que muestran el rostro de Jesús sobre un trozo de paño se dividen en dos grupos: las representaciones del rostro que no muestran aún ninguna huella de las llagas de la pasión y las que presentan la corona de espinas y muchas llagas y mucha sangre sobre la frente y sobre las mejillas de Cristo.

Una de las representaciones más significativas de Santa Verónica que tiene un velo con la imagen impresa de Cristo, en la que no se manifiesta ninguna huella de su pasión, fue pintado por el así llamado maestro de Flémalle en torno a 1420 [8]. El cuadro se conserva en el Städelsches Kunstinstitut en Francfurt sobre el Main. El velo pintado es transparente y presenta muchos pliegues. Estas dos características no son comunes en otras pinturas con un velo con el rostro de Cristo, ni se habla de ellas en las diversas versiones de las leyendas de Santa Verónica. El hecho de que la imagen de Cristo sobre la tabla de Frankfurt no aluda en manera alguna a su pasión se debe a una versión de la leyenda según la cual la imagen fue hecha por las manos mismas de Cristo, cuando la Verónica quiso que un pintor hiciese en secreto un retrato de su amado maestro; tal pintor no estuvo en condiciones de cumplir su encargo; Cristo, al percatarse de ello, pidió una toalla, se lavó el rostro y pasó la toalla sobre su cara. Milagrosamente quedó allí impreso el Rostro del Señor [9].

El velo transparente no puede ser considerado como una toalla. Este detalle no corresponde a la versión de la leyenda que sitúa la confección de la imagen milagrosa antes de la pasión de Jesús. ¿Por qué el pintor no presenta en su tabla a Santa Verónica con una toalla, sino más bien con un velo transparente con tantas llagas? La respuesta puede venir sólo del hecho de que la imagen que se conservaba en la Basílica Vaticana mostraba el mismo aspecto, esto es, era igualmente visible sobre un velo.

Un maestro de Alemania central pintó un guan cuadro con una crucifixión hacia la mitad del Quattrocento; dicho cuadro se conserva también en el Städelsches Kunstinstitut en Frankfurt [10]. Bajo la cruz de Cristo se encuentra incluido el detalle que presenta a Santa Verónica,

---

8 Cf. V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., p.62 y nota 137.

9 Esta versión se encuentra también en la Legenda Aurea, ed. cit., p.233. Cf. H. PFEIFFER, *L'immagine simbolica del pellegrinaggio a Roma. La Veronica e il Volto di Cristo*, in Roma 1300-1875, ed. cit., p. 107 y V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., p.155 s.

10 Cf. V. W. BULST y H. PPEIFFER, *Des Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Vol. II, ed.cit., p.62 s. y nota 138.

mostrando a un hombre su velo con el rostro sangrante de Cristo. Esta vez la escena se sitúa claramente en el contexto de la pasión.

El velo ya no es transparente, sino un trozo de tela blanca, más bien semejante a una pequeña toalla. Todo la representación quiere recordar la leyenda en la versión que se relata en la gran colección de leyendas de los Santos llamada *Leyenda Aurea*, a la que antes nos referimos [11]. Aquí, la fabricación milagrosa de la imagen se encuentra incluida en un contexto totalmente diverso, esto es, en el de la venganza por la muerte injusta del Salvador en la cruz.

Tal versión de la leyenda suena como sigue: Tiberio o Tito –no se debe buscar en las leyendas una precisión histórica– se enferma gravemente. El emperador oye hablar de un sanador extraordinario que se llama Jesús y manda un emisario a Palestina. El emisario llega justamente poco después de la muerte de Jesús en cruz, pone a Pilatos en prisión, y oye hablar de una mujer llamada Verónica que posee una imagen auténtica de Jesús. Aquí se inserta todo el relato de la producción milagrosa de la imagen. Entonces el emisario, de nombre Volusianus, quiere tener esta imagen, pero la mujer no se la cede, sino que acepta acompañarlo a él en su viaje de retorno a Roma y cura al emperador con la imagen milagrosa.

Ahora comprendemos por qué la imagen muestra no sólo la crucifixión de Cristo y la Verónica, sino también a Volusianus, a quien la Verónica presenta su imagen preciosa. Sólo que esta vez la imagen ha sido hecha sobre el Vía Crucis o, como dicen otras leyendas, en Getsemaní o directamente en el Gólgota. El cuadro hacía recordar al devoto observador ambas versiones de la leyenda.

La versión definitiva, como nosotros la conocemos, es decir, como una de las estaciones del Via Crucis, aparece representada en una miniatura en el libro de las horas de Étienne Chevalier conservado en Chantilly en el Museo Condé [12]. El pintor de las miniaturas, realizadas hacia la mitad del Quattrocento, fue Jean Fouquet.

La miniatura muestra el camino del Calvario, Hédroit, la mujer cautiva del herrero que está forjando los clavos y Santa Verónica en la inicial; todo el conjunto delante de un fondo paisajista de París con la Sainte Chapelle. En ella se conservaban muchas reliquias de la pasión de Jesús ya desde el momento en que el rey Balduino II, el emperador latino de Constantinopla, vendió a Luis IX, rey de Francia, todas las

---

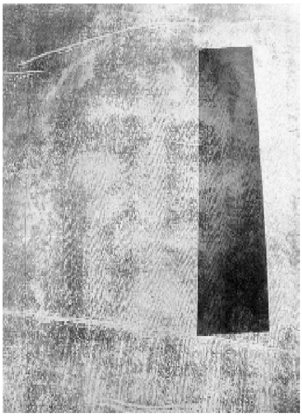
11 Cf. JACOBI A. VORAGINE, *Legenda Aurea*, ed. cit., p.233.

12 V. *Jean Fouquet, Des Stundenbuch des Etienne Chevalier*, con prólogo de Ch. Sterling, introducción y explicaciones de los cuadros de Claude Schaefer, München de Baviera, Viena, Zürich 1971, n.16.





El Velo de Verónica: superposición con la Sábana Santa



reliquias del palacio Bukoleon de la Capital bizantina en 1247. Entre estas reliquias debía encontrarse también el Mandylion, la otra auténtica imagen de Jesús, que en las leyendas se la une con el rey Abgar de Edesa. ¿Quería decir el miniaturista Jean Fouquet que la verdadera imagen de Cristo se encontrabe en la Sainte Chappelle de París y no en Roma? ¿Quería desacreditar así la autenticidad de la Verónica romana? No lo sabemos, pero no dejamos de encontrarnos en la dificultad de las otras imágenes de Cristo que pretenden ser auténticos retratos de Él.

En todo el Oriente cristiano la Verónica romana se conoce, al parecer, sólo a partir de fines del Settecento. Desde aquel tiempo y desde los comienzos del Ottocento, existen iconos que representan la tradicional leyenda oriental del rey Abgar que recibió una imagen auténtica de Cristo, y la leyenda de Santa Verónica. Un icono de este tipo se encuentra en el convento de las Franciscanas de Siessen en Alemania sudoccidental. La imagen central de este icono es el velo con el Rostro de Cristo, velo que es sostenido por tres arcángeles, Gabriel, Miguel y Rafael.

Este rostro, que no manifiesta ningún signo de la pasión, se asemeja mucho al de la Verónica romana. Los cabellos están dividos en cuatro franjas y resultan un tanto retorcidos. No se pueden ver ni el cuello ni los hombros. La barba es ligeramente bipartita. Como el Mandylion del arte bizantino, no ha cambiado mucho sus rasgos a través de la historia; así las semejanzas con las representaciones de la Verónica romana deben ser explicadas como provenientes de un tercer modelo común.

Una representación de la Verónica romana en la que está presente el agregado de la corona de espinas, se encuentra en el Museo de Frisinga, cerca de München de Baviera. Este cuadro debe ser datado a fines del Cinquecento. No aparece el velo, sino que sólo hay un fondo de gris blancuzco. No se puede ver el cuello y los cabellos divididos en cuatro bandas están un poco retorcidos. La expresión del rostro es más dramática en comparación con la del icono de Siessen y quiere suscitar la compasión en quien lo observa.

Un mismo tipo de representación de la Verónica, sin el velo, pero con una expresión más serena y sin ninguna huella de la pasión, se encuentra en la Catedral de Anvers. También este cuadro debe ser datado en la segunda mitad del Cinquecento. Estos cuadros fueron todos pintados en Roma por los así llamados pintores de la Verónica y fueron llevados a casa por los peregrinos de los Años Santos.

También en los libros-guía, que se llaman *Mirabilis Urbis Romae*, se representan las ostensiones de la Verónica como el hecho quizás más significativo de la visita del peregrino de la basílica de San Pedro

en el Vaticano. Un libro con este título fue publicado para el Año Santo de 1475 [13]. Una página con una xilografía muestra claramente cómo tres clérigos presentan a las multitudes de los peregrinos la Verónica incluida en una moldura. El Rostro de Cristo tiene los ojos abiertos, las dos características franjas de cabellos y una barba bipartita ligeramente asimétrica. Albrecht Dürer (1471-1528) grabó a Santa Verónica con su velo juntamente con los dos Príncipes de los Apóstoles en una xilografía de 1510 [14]. También en relación con el jubileo del año 1475, debe ser considerada la hermosa tabla atribuida a Martín Schongauer (ca. 1445-1491) y conservada en Suiza, en una colección privada [15]. El pintor ha querido dar con mucha precisión diversas características que han distinguido a la Verónica romana de cualquier otro retrato de Cristo.

Sobre esta pintura no se observan sólo las dos franjas de cabellos ondulados que se dividen aún en más franjas cuando descienden hacia los hombros, sino también un pequeño mechón de cabellos cortos en medio de la frente, la boca semiabierta y los ojos que dejan entrever el blanco bajo el iris. Este representación de Cristo pertenece, como tipo, a la del *Pantocrator*, y no está hecha sin un cierto influjo de iconos orientales. Sin embargo, el detalle de la boca semiabierta no se encuentra nunca en los iconos orientales de Cristo.

El mismo tipo de rostro sobre un cuadro de la Kunsthalle de Hamburgo, presenta un Cristo con la corona de espinas. El rostro es más oval del que se ve en la pintura de la colección privada de Zurich. Los ojos miran al que lo contempla y no dejan entrever el blanco bajo la pupila. La boca, con todo, está igualmente abierta. El cuadro es atribuido a Quentin Massys (ca. 1466-1530) y hay que datarlo en torno al 1500.

El mismo tipo de Cristo está ya presente en una pintura de un maestro de la Westfalia de los primeros años del Quattrocento. El cuadro se conserva en Berlín, en la Gemäldegalerie [16]. Esta vez el rostro de Cristo aparece como una visión en el cielo. Está aureolada y rodeada de ángeles en vuelo. El rostro mismo aparece como el don del cielo para la tierra. El cuadro con esta forma de la Verónica romana debe ser relacionado con el Año Santo de 1400.

---

13 Cf. P. VENEZIANI, *I Mirabilia Urbis Romae*, in Roma 1300-1875. L'arte degli anni santi, ed. cit., pp.216-219.

14 V. K. PEARSON, *Die Fronica. Ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter*, Strasburg 1887, p.128, n.126; *1471 Albrecht Dürer 1971* (Catálogo de la muestra en Nüremberg 1971), Cat. n.603, p.332, n.23.

15 V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., vol-II, p.71 y nota 159.

16 *Ibidem*, p.61s. y nota 134.

Encontramos, no obstante, representaciones de Cristo, de este tipo, también mucho antes de esta fecha. El Cristo del famoso "Último Juicio" de Pietro Cavallini, de fines del Duecento, es un ejemplo de ello. Este fresco, en la iglesia de Santa Cecilia en Roma, muestra claramente que el tipo romano de la imagen de Cristo se caracterizó por una forma del rostro más bien redondo.

En el año 1376 el Papa Gregorio XI mandó una copia de la Verónica al obispo de Jaén, Nicolás de Biedma [17]. Este cuadro se conserva en el tesoro de la catedral de Jaén. El perfil exterior del rostro deja entrever una máscara metálica con la que debió haber estado cubierto el modelo. Tal máscara la conocemos en otra imagen que fue considerada como retrato auténtico de Cristo: el así llamado Mandylion de San Silvestre, que hoy forma parte de las reliquias que se encuentran en la capilla Matilde del Vaticano. La imagen de Jaén muestra aún otro detalle muy extraño: una interrupción que pasa horizontalmente a través de toda la imagen, una línea poco visible que se cruza con el centro de la nariz.

Si todas estas imágenes deben ser consideradas como reflejos del rostro de la Verónica romana en el arte, tanto más nos maravillamos si podemos constatar que la famosa figura de Santa Verónica de Francesco Mochi (1580-1654) del año 1640 en el nicho del pilastro con la capilla de la reliquia en San Pedro del Vaticano, representa el velo con un rostro que ha cerrado los ojos [18]. Todas las otras imágenes que dan un reflejo de la reliquia romana en el arte muestran a Cristo siempre con los ojos abiertos. ¿Qué ha sucedido?

Aun el dibujo del velo de la Verónica romana hecho por el encargado de archivos Giacomo Grimaldi en 1618 presenta claramente el rostro con los ojos abiertos [16]. Bajo el Papa Pablo V (1605-1621) se prohibió toda fabricación de copias de la Verónica sin un expreso permiso personal del Papa. Este permiso fue dado rarísimamente: cuatro veces bajo el pontificado de Pablo V y dos veces bajo el pontificado de su sucesor, Gregorio XI (1621-1623) [20]. Todas estas llamadas copias

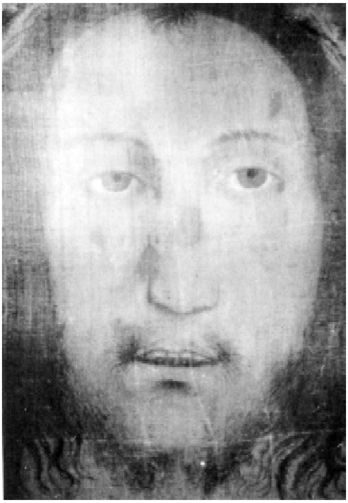
---

17 *Ibidem*, p.54 y nota 120.

18 Cf. C. CECCHELLI, *Il Vaticano. La Basilica. I Palazzii. I Giardini, Le Mura*, Milano, Roma 1927, p.26, tav.32 y W. BUCHOWIECKI, *Handbuch der Kirchen Roms*, Vol. I, Viena 1967, p.154.

19 V. I. WILSON, *Holy faces, secret places*, London, New York, etc., 1991, pp.104-106, fig.105. Cf. V. W. BULST y H. PPEIFFER, op.cit., p.66 y nota 148.

20 V. I. WILSON, op. cit., pp.106-111, tav.VII; H. PFEIFFER, *L'immagine simbolica del pellegrinaggio a Roma. La Veronica e il Volto di Cristo*, in Roma 1300-1875, ed. cit., p.109; cf. V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., Vol. I, Francoforte sul Meno 1987, p.119; Vol. II: Das echte Christusbild, Francoforte sul Meno 1991, p.66 y nota 150.



El Cristo de Manoppello

fueron hechas por pintores diletantes y presentan un rostro de Cristo francamente bello y siempre con los ojos abiertos. Ejemplo de ello es el ejemplar custodiado en la iglesia del Gesú de Roma, que se hizo con el permiso de Gregorio XV [21]. ¿Por qué los Papas dieron esta orden tan extraña? Antes estaban en Roma muchos pintores que, como hemos visto, no hicieron otra cosa que copiar la Verónica romana.

Otro hecho interesante: el mismo archivero Giacomo Grimaldi habla en su catálogo de todos los objetos que provenían de la basílica de San Pedro demolida y que se conservaban temporariamente en el archivo del Vaticano, entre las cuales también el relicario que dice: *"Aedituorum incuria, ut probabile est, in duas partes fessa"* [22]. Esto quiere decir que los cristales del relicario estaban rotos. Este hecho se puede constatar aún hoy y verificar con los dos cristales del relicario en el tesoro de San Pedro.

---

21 H. PFEIFFER, op. cit., p.109, fig.II, 6 (g).

22 V. L. CARDILLI ALOISI, in Roma 1300-1875, L'arte degli anni santi, ed. cit., p.142; cf. V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., vol.II, p.54 y nota 123.

Finalmente, en el mismo tiempo, en un pueblo muy lejano de Roma llamado Manoppello, sucede un ulterior hecho interesante. Manoppello se encuentra en Abruzzo, en los alrededoree de Chieti. Allí, en 1618, una mujer llamada Marzia Leonelli vende por 400 escudos a un notable del lugar, el Dr. Donato Antonio de Fabritiis, un velo finísimo, pero un poco maltrecho, que muestra una imagen del rostro de Cristo [23]. La mujer vende el velo para rescatar a su marido, un cierto soldado Pancrazio Petrucci, de la prisión de Chieti. Este velo con la imagen de Cristo habría sido confiado por un desconocido a su antepasado el Dr. Giacomo Antonio Leonelli en 1506.

Todas estas cosas se pueden leer en una "Relación histórica", escrita por el Padre Capuchino Pietro da Bomba del convento de Manoppello, en el cual aún hoy se custodia el precioso tesoro del velo en el antiguo santuario del Rostro Santo [24]. La "Relación" fue redactada en 1640 y hecha pública en 1646 juntamente con un acta notarial que comprende también la donación del velo con el rosrtro de parte del Dr. Donato Antonio de Fabritiis al convento de los Padres Capuchinos. De todas estas cosas no sabía aún nada cuando escribí mis colaboraciones sobre la Verónica romana para el Catálogo de la Muestra "Arte de los Años Santos", preparado para el Año Santo extraordinario entre 1983 y 1984 en el Palacio Venecia de Roma.

El velo es finísimo, delgadísimo y transparente. Mirando a través de la imagen se puede leer un libro sin dificultad. La imagen del Rostro de Jesús es visible de ambas partes. Nos acordamos de que el relicario vacío de la Verónica romana posee dos cristales, que una vez contuvie-

---

23 Cf. V. W. BULST y H. PFEIFFER, *ibidem*, p.65.

24 El relato histórico existe aún en dos ejemplares: uno en el Archivo de los PP. Capuchinos en L'Aquila con el título "Vera, et breue relatione historica d'una miracolosa figura, «over» Imagine del uolto di Christo Signor nostro passionato, et tormentato; qual'al presente si ritroua nel Convento dei Padri Cappuccini di Manoppello, Terra in Abruzzo citra Provincia del Regno di Napoli – Per el Padre N. da N. Predicatore Cappuccino della medesma Provincia d'Abruzzo 1645" (p.1); el otro ejemplar se conserva en el Archivo del Convento del Santo Rostro en Manoppello y lleva por título "Vera historia et breve relatione d'una miracolosa Imagine del Volto di Cristo Signore appassionato quale di presente si ritrova nel Convento de PP. Cappuccini di Manoppello terra in Apruzzo citra Provincia del Regno di Napoli" (fol. 2). El primer ejemplar está dirigido al Ministro General Fra Innocentio da Caltagirone, el segundo a los Hermanos del Convento de Manoppello. Las partes esenciales del relato fueron transcriptas según el ejemplar de Manoppello y publicadas por Filippo da Tussio, *Del Volto Santo memorie storiche racolte intorno alla prodigiosa imagine del passionato volto di Gesù Cristo Signor Nostro che si venera nella chiesa de PP. Capuccini di Manoppello*, Aquila 1875, pp.110-136. Que el P. Donato di Bomba es el autor del relato resulta de una noticia agregada en el segundo de los dos folios que se encuentran agregados al comienzo del ejemplar del Archivo de L'Aquila.

ron un paño cuya imagen se podía ver de ambos lados como en el santuario de Santo Rostro en Manoppello. Puesta contra la luz o contra el cielo, la imagen desaparece casi del todo. Ella presenta no sólo los rasgos de un rostro, sino también manchas que se parecen mucho a las que deja la sangre sobre un pedazo de tela. Sobre el borde inferior se puede todavía percibir un trocito del cristal del relicario anterior.

Todas estas cosas nos han hecho de golpe sospechar que el Rostro Santo de Manoppello no es otro que la Verónica romana, que todos han dado por perdida. Si parangonamos en los detalles el velo de Manoppello con las obras de arte que hemos considerado, nuestra sospecha se vuelve cada vez más una certeza. Un mosaico de aproximadamente 1218, que se encuentra sobre la puerta construida por *Magister Jacobus cum suo filio Cosmato*, la cual está anexa a la iglesita de Santo Tomás in Formis, presenta un Cristo cuyo rostro hace ver dos sombras a la derecha y a la izquierda de la nariz, detalles que nos recuerden las manchas como de sangre en el mismo lugar sobre el velo de Manoppello [25]. La frente es más baja, pero todo el resto del rostro de este Cristo en mosaico corresponde bien a los rasgos del Cristo sobre el velo.

Las manchas que tienen un aspecto como de sangre vuelven la imagen del rostro de Manoppello más plástica, en particular cuando se ve el rostro un poco de lejos. Cuando estas manchas se ven de cerca, se tiene en cambio la impresión de que están aplastadas y no siguen la estructura plástica del rostro. En otras palabras, las manchas estaban sobre el velo antes de la imagen del rostro. Hay muchos misterios aún no explicados sobre este velo. Con todo, antes de enumerar otros elementos no normales sobre el velo, debemos ahora establecer una comparación con todas las imágenes de la Verónica que hemos conocido.

Hemos visto que el cuadro del maestro de Flémalle pone un velo transparente en las manos de Santa Verónica, un velo que muestra muchos pliegues. Lo mismo vale para el velo de Manoppello. Con frecuencia el rostro del velo de la Santa, o la imagen de Cristo sobre el velo como tal, muestran las huellas de la pasión y a menudo incluso la corona de espinas. Todo esto puede derivar del velo que hoy se conserva en Manoppello. Sobre este velo se ven manchas que tienen todo la apariencia de sangre y, a lo largo de las sienes del rostro, se perciben también las huellas de las llagas dejadas por las espinas de la corona.

Alguna vez hemos visto también una indicación de un mechón de cabellos cortos en medio de la frente. Recuerdo el cuadro atribuido al

25 V. G. CIPOLLONE, *Il Mosaico di S. Tommasso in Formis a Roma (ca. 1210). Contributo di iconografia e iconologia*, Roma 1984.

maestro Schongauer. En ninguna otra imagen de Jesús sino en la de Manoppello, aquel mechón se presenta tan ricamente desarrollado.

No descendamos a otros particulares. Sólo queremos recordar una ley fundamental: cuando los diversos detalles se encuentran esparcidos en diferentes obras, sobre una por ejemplo los pliegues, sobre otra las huellas de sangre, y cuando todos estos detalles y elementos se encuentran también reunidos en una única imagen, esta última debe haber sido el modelo para todas las demás. Todas estas otras pinturas imitan un único modelo: la Verónica romana. Así debemos concluir que el velo de Manoppello no es sino el original de la Verónica romana.

¿Pero es sólo esto? En Roma conocemos una "Acheropsita" en la Capilla Sancta Sanctorum del Laterano [26]. De una tal "Acheropsita" habla el *Liber pontificalis* cuando refiere el asedio a la ciudad de Roma por parte del longobardo Aistulfo en 753. El Papa Esteban II habría tomado el famoso icono de Cristo, el "Acheropsita», sobre sus propios hombros y lo habría llevado en procesión desde Letrán hasta Santa María la Mayor, donde se conserva el icono de la Madre que San Lucas habría pintado. "Acheropsita" es una forma corrompida de Acheropita, que en griego quiere decir "no hecha con manos humanas".

De tal imagen acheropita oímos hablar por primera vez en el año 574. Este año, dice el historiador Goergios Kendrenos, fueron llevados a Constantinopla la "Acheropsita", proveniente de Camulia, en Capadocia, y trozos de la verdadera cruz provenientes de Apameia, en Siria [27]. La imagen de Cristo, "no hecha con manos humanas", jugó un papel importante para los bizantinos. Fue llevada como bandera delante de las tropas en diversas batallas victoriosas.

Aún antes de la querella iconoclasta, esta imagen, que fue llamada, según su lugar de origen, la Comuliana, desapareció de Constantinopla en el *"interrregnum"* entre los dos períodos en que gobernó el emperador Justiniano II, antes del 705, es decir, cuando comienza el segundo período del gobierno de este emperador.

En el 705 comienza en Roma el pontificado de Juan VII, que reinó sólo dos años. Este Papa hizo construir la capilla anexa a San Pedro,

26 V. J. WILPERT, Die Acheropita oder das Bild des Emmanuel in der Kapelle "Sancta Sanctorum", in Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 1907, pp.65-92. Cf. también V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., Vol. I, ed. cit., p.119; Vol. II: Das echte Christusbild, ed. cit., p. 124 s., figg. 11-112b, donde se compara el marco-cobertura de la cabeza del Acheropita con la parte superior del Santo Sudario de Turín.

27 Cf. E. v. DOBSCHÜTZ, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Lipsia 1899 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, NF 3), p.125*. Cf. V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., vol. II, p.22 s.



Santuario de Manoppello

decorada con bellos mosaicos, donde siglos más tarde se habría conservado la Verónica romana. ¿La imagen de Camulia fue llevada a Roma? Un texto más tardío se refiere a tal traslación [28]. La imagen de Camulia fue llamada la "Acheropita", mientras que la Verónica romana nunca fue llamada con este nombre. Al contrario, el Rostro Santo de la capilla Sancta Sanctorum fue decorado con tal título. La situación es un tanto complicada. Veamos la imagen del Rostro Santo lateranense como se presenta hoy.

El icono está totalmente recubierto con una máscara de plata. La parte superior separa el rostro del resto del cuerpo. Sobre la tabla del icono, restaurado recientemente en los laboratorios de los Museos Vaticanos bajo la guía del jefe restaurador De Luca, no se ven ya trazas

28 V. W. BULST y H. PFEIFFER, op. cit., vol. II, p.47 y nota 97.

del rostro. Éste consiste en un trozo de tela puesto sobre el icono, el cual fue pintado probablemente sólo a los comienzos del Quattrocento en un estilo arcaizante [29]. Este trozo de tela sustituye uno anterior. Sobre las mejillas han sido pintadas a propósito dos gruesas manchas, imitando verosímilmente el aspecto del rostro sobre la tela anterior. El icono mismo del cual se conservan sólo pocos restos, se puede datar en relación con la Madonna della Clemenza en Santa María en Trastevere al tiempo del Papa Juan VII.

De este icono existen todavía muchas copias en todo el Lazio. La mejor conservada se encuentra en el duomo de Sutri. Sea el trozo de tela que hoy cubre el Rostro Santo de la Capilla Sancta Sanctorum, sea estas copias del icono de Cristo, representan un tipo algo redondo del rostro de Jesús. Todos estos rostros se presentan como una versión un tanto estilizado del Rostro Santo de Manoppello, o mejor de la Verónica romana.

La separación de la cabeza del Rostro santo lateranense a través de la cobertura de plata en forma de un rectángulo transversal, se puede interpretar en el sentido de que el Papa Inocencio III, bajo cuyo gobierno fue hecha esta cobertura, quiso hacer aparecer la imagen de Cristo como si fuese el Mandylion de Edesa que desapareció de Constantinopla tras la conquista de la capital bizantina por parte de los cruzados en 1204.

Hoy sabemos que el Mandylion de Edesa debe ser identificado con el Santo Sudario de Turín y, con gran maravilla, constatamos que el velo de Manoppello muestra cierta relación muy cercana con la Síndone. Como lo ha demostrado la hermana trapense Blandina Paschalis Schlömer, que también ha tenido el mérito de haberme hecho conocer el hallazgo de Manoppello, el rostro que se ve en el Santo Sudario y el Rostro Santo de Manoppello concuerden perfectamente en la medida de 1:1 [30].

Muchas cosas inesperadas se presentaron así ante nuestros ojos. Debemos ahora tratar de extraer las conclusiones. La primera, y pienso que de ella no se puede dudar, es que el Rostro Santo de Manoppello no es otro que la Verónica romana que fue sustraida durante el pontificado de Pablo V y trasladada al Abruzzo. El Papa no quiso confesar el hurto y el capuchino de Bomba escribió una relación parcialmente

---

29 Agradezco al restaurador-jefe de los Museos Vaticanos De Luca por esta comunicación.

30 V. B. P. Schlömer, O.C.S.O., *La reliquie incontenue. Le voile de Manoppello et ses rapports avec les représentations du Christ dans l'art et avec le Linceul de Turin*, en L'identification scientifique de l'homme du linceul Jésus de Nazareth (Actes du Symposium scientifique international Rome 1993), Paris 1995, pp.73-79.

inventada para salvar al ladrón y al que tuvo en mano el objeto del hurto.

Parece también que el velo de Manoppello ha sido el primer trozo de tela que ha cubierto el rostro del icono de la capilla Sancta Sanctorum. Habría sido el escondite más ingenioso que se hubiese podido imaginar. Pero ¿por qué escondite? La "Acheropsita" lateranense no es sino la "Acherotipa" bizantina, la imagen de Camulia. Escondida bajo la cobertura de un icono, la imagen "Acheropita" no pudo ser encontrada por ningún oficial bizantino, pero a pesar de ello podía ser usada públicamente para el culto. Cuando Constantinopla fue perdiendo cada vez más su influjo político y luego de que fue ocupada por los cruzados en 1204, los Bizantinos ya no tuvieron la posibilidad de reclamar el derecho de posesión sobre la imagen maravillosa de Cristo. Entonces por primera vez se pudo separar el trozo de tela del rostro del icono lateranense y transportar al primero a la capilla, la cual con toda probabilidad había sido construida para contener esta reliquia preciosa del rostro de Cristo. En otras palabras, la "Acheropita" lateranense se convirtió en la Verónica. Esto debe haber sucedido lo más tarde bajo el papado de Inocencio III (1198-1216).

El Rostro Santo de Manoppello es idéntico a la imagen de Camulia, el trozo de tela que cubrió originariamente el icono de la capilla Sancta Sanctorum y es idéntico a la Verónica romana. Tales conclusiones y tal procedimiento hecho a partir de diversas identificaciones de noticias que hablan con diversos nombres, "Acheropita", "Acheropsita", "Verónica", "Rostro Santo", que parecen indicar diversos objetos, con un único objeto, contradicen todo método histórico crítico. Pienso sin embargo que la unicidad del velo de Manoppello –no se encuentra ya un objeto material que se parezca a él– justifica esta negligencia del método usual. El monumento en este caso aún conservado es mucho más importante que todas las noticias que hablan de tal objeto y constituye un documento más válido que todas las relaciones históricas.

Asistimos a un caso único. Uno de los más importantes objetos de la Cristiandad ha sido encontrado. ¿Por qué no lo podemos llamar como lo hizo el Dante, "nuestra Verónica»; por qué no podemos considerar el Rostro Santo de Manoppello como la auténtica imagen de Cristo? Como él forma juntamente con el rostro de la Síndone una única imagen, pienso que no se puede dudar del hecho de que Dios nos ha dejado su imagen y que en este hecho se radican todos las devociones especiales en torno al Rostro de Cristo que han aparecido sucesivamente en el curso de la historia cristiana.

PADRE PÍO DE PIETRELCINA: UNA BEATIFICACIÓN PRODIGIOSA

IGNACIO M. CLOPPET

A Fray Carmelo María de Montevideo OFM. cap.

MUCHO se ha escrito y hablado de este humilde fraile capuchino contemporáneo nuestro, nacido en Pietrelcina el 25 de Mayo de 1887 y fallecido en San Giovanni Rotondo el 23 de septiembre de 1968. Entre sus biógrafos, hay quienes exaltan en forma desmedida sus virtudes extraordinarias, creyendo que de esa forma lo favorecen, cuando lo que consiguen en realidad es desfigurarlo. En cambio, hay otros que con mayor acierto, describen de un modo real y equilibrado su vida ordinaria, sin descuidar los aspectos prodigiosos que han sido importantes en su vida, pero no los únicos.

Intentaremos a través del presente trabajo, rescatar la importancia que reviste esta beatificación para la Iglesia, que se prepara para festejar el gran Jubileo "con la esperanza de que a un milenio de divisiones le suceda otro de uniones" [1]. Asimismo brindaremos algunos datos que pueden resultar ponderables para esclarecer a algún desprevenido o formar una opinión más acabada del ilustre personaje.

1. Momento y oportunidad de la beatificación

1.1. Se ha escrito e incluso afirmado que "durante el pontificado de Juan Pablo II, la Iglesia beatificó y canonizó a más personas que bajo ningún otro Papa" [2]. Es probable que en la época de las encuestas esta

---

1 Cardenal Joseph Ratzinger, *La Sal de la Tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo Milenio*, Palabra, Madrid 1997, p.256.

2 Kenneth L. Woodward, *La Canonización de los Santos. Cómo la Iglesia Católica decide quién es santo, quién no lo es y por qué*, Emecé Editores, 1992, p.16.

aseveración sea cierta, pues el mundo tiene un presente y un futuro cargado de realidades muy negativas. El hombre moderno, en vez de crecer y evolucionar, retrocede e involuciona.

El Papa en esto ha sido de lo más prudente: no cabe duda que quiere simplemente multiplicar y completar los ejemplos de santidad de la Iglesia, pues es "la prueba de que los santos no son privilegio del pasado". El "abultado" número que parece inquietar a más de uno, tiene una doble respuesta. Por un lado, somos testigos de una inédita crisis de valores y modelos; y, por el otro, no podemos ignorar que durante el siglo XX la Iglesia ha sufrido distintas persecuciones. El martirio "ha estado presente, tal vez como en ninguna otra época de la historia de la Iglesia" [3] en China, México, España, Rusia, Ucrania, Vietnam, Camboya, etc.

Una perfecta radiografía del estado en que se encuentra el mundo moderno, la encontramos en un nuevo libro del P. Alfredo Sáenz [4], quien describe acertadamente en forma fenomenológica una especie de catálogo de los errores que caracterizan al hombre moderno, esclavo de la falta de interioridad, el desarraigo, la masificación, la adicción televisiva, el consumismo, el hedonismo, el relativismo, la ausencia de Dios, etc.

1.2. Que haya sido este Papa el que beatifique al P. Pío no nos toma para nada por sorpresa. Pues la historia que los vincula a ambos comienza hace muchos años. En el año 1947 el joven sacerdote (que se había ordenado el 1º de noviembre de 1946) visita al fraile capuchino –con quien se confiesa– en el primer aniversario de su ordenación. En esa oportunidad P. Pío le dice al entonces Padre Karol Wojtyla "tú serás Papa, tu pontificado estará manchado con sangre y estudia muchos idiomas que te serán necesarios"[5].

Luego, siendo obispo le escribió el 17 de noviembre de 1962 una carta en latín donde solicitaba plegarias por una colaboradora suya llamada Wanda Poltawska, madre de cuatro hijos, que sufría un cáncer de garganta. "No se puede decir que no" comentó P. Pío al recibirla y se retiró a rezar. Al cabo de unos pocos días los médicos comprobaron que no era necesario operar, pues la "enferma" gozaba de perfecta salud [6].

---

3 P. Alberto I. Ezcurra, *Tú Reinarás. Espiritualidad del Laico*, Kyrios Ediciones, San Rafael 1994, p.37.

4 Alfredo Sáenz, *El Hombre Moderno. Descripción Fenomenológica*, Ediciones Gladius 1998.

5 Ignacio Martín Cloppet, "Homenaje de Juan Pablo II", Revista *Esquiú* Nº 1419, 5 de julio de 1987, p.39.

6 Ibidem.

Ya desde la sede de Cracovia como Arzobispo Cardenal Metropolitano, se interesó particularmente por el P. Pío, escribiendo cuatro años después de su fallecimiento, a todos los cardenales, arzobispos y obispos de todo el mundo pidiendo cartas postulatorias dirigidas al Papa Pablo VI, para obtener la introducción del proceso de canonización. Muchos respondieron con cartas individuales, pero desde Polonia vino una carta colectiva (2 de mayo de 1972) de la Conferencia Episcopal. En la larga lista de prelados firmantes, después de la firma del Cardenal Primado Wyzynski, está la del Cardenal Karol Wojtyla.

La cuarta comunicación fue en 1974, cuando siendo Cardenal y Arzobispo de Cracovia visita la tumba donde yacen sus restos; el motivo lo encontramos registrado en el libro de visitas, escrito de su puño y letra: "después de 28 años de mi primera misa y después de más de 26 años de mi visita al padre Pío en San Giovanni Rotondo". En su homilía dijo entre otras cosas: "Es impresionante el hecho de que celebremos esta Eucaristía junto a la tumba del P. Pío, que predicaba la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, nuestro Señor, por medio de toda su vida" [7].

Cuando se celebró el centenario de su nacimiento, el 25 de mayo de 1987, el ahora Papa Karol Wojtyla, visitó San Giovanni Rotondo por tercera vez, con el objeto de rendir un justo homenaje a ese fraile que le había profetizado su Pontificado: "quiero dar gracias al Señor con vosotros por habernos dado al querido Padre Pío; por haberlo donado en este siglo tan atormentado, a esta nuestra generación. Con su amor a Dios y a los hermanos, él es un signo de gran esperanza e invita a todos, principalmente a nosotros, los sacerdotes, a no dejarle solo en esta misión de caridad" [8].

Por último, el día 2 de mayo de 1999, Juan Pablo II en una ceremonia solemne e inolvidable, presidió en la Plaza de San Pedro la Beatificación del padre Pío de Pietrelcina, de lo que nos ocuparemos más adelante.

2. El P. Pío, la antítesis con el mundo moderno

Toda la vida de este fraile ha sido un servicio apostólico desinteresado. "Estoy devorado por el amor de Dios y por el amor al prójimo –es-

---

7 P. Gerardo Di Flumeri, "Juan Pablo II y el Padre Pío", *La Voz del Padre Pío*, Año VI, Nº 2, Abril-Junio, 1987, Lengua Española, p.6.

8 P. Gennaro Moccia, "Juan Pablo II y Madre Teresa de Calcuta sobre la tumba del Padre Pío", *La Voz del Padre Pío*, Año VI, Nº 4, Octubre-Diciembre 1987, Lengua Española, p.3.

cribe a su director espiritual–. Dios para mí está siempre fijo en la mente y estampado en el corazón. Nunca lo pierdo de vista. No siento otra cosa que tener y querer lo que Dios quiere... (20 de noviembre de 1921)" [9].

La antinomia del P. Pío con el mundo moderno la podemos explicar, describiendo modestamente algunos hechos comunes de su ministerio sacerdotal.

2.1. Se lo ha conocido como "el fraile o apóstol del confesionario". Bien sabemos que su confesionario, donde pasaba entre catorce y dieciseis horas diarias, más que una cátedra de enseñanza, más que un tribunal para dictar sentencias, era una clínica para las almas.

Hoy, en cambio, el sacramento de la penitencia está en decadencia y desuso, tanto de parte de los ministros como así también respecto de los sujetos. Por un lado los sacerdotes, que cada vez están menos en el confesionario y, si lo están, pareciera –en algunos casos– que poco les importa llegar al fondo del alma de los penitentes, se ocupan de ellos en forma superficial, ejerciendo una "paternidad ligth" en el menor tiempo posible. El defecto también está en los fieles, que movidos por diversos motivos (una mala experiencia anterior, defectuosa catequesis, falta de formación, autosuficiencia interior, endiosamiento de la psicología, etc.) han tomado distancias al sacramento haciéndolo infrecuente, o lo que es peor, abandonan su práctica para siempre.

"No doy el dulce a quien tiene necesidad de un purgante", decía a los penitentes. Era muy severo y terrible con aquellos que se acercaban superficiales, fingidos e hipócritas. En cambio, era dulce y afable cuando encontraba serenidad y firmeza de propósitos. Su palabra de confesor no era acomodaticia ni cándida; a veces breve pero penetrante en el secreto de las almas, para sacudir, para desgarrar y para poder construir al hombre nuevo. Nunca pactaba con el mal, sea quien fuese el pecador. Decía "la misericordia del Señor, hijo mío, es infinitamente mayor que tu malicia".

2.2. Las luchas que a diario sostenía con el demonio, han sido un capítulo misterioso en su vida y que vale la pena rescatar con absoluta veracidad y sin sensacionalismo.

Satanás es un poderoso enemigo. Así como a Jesús lo tienta en la soledad del desierto, también utiliza los mismos métodos con los hombres de bien, principalmente aquellos que tienen una vida interior profunda.

---

9 "Epistolario del Padre Pío. 20 de noviembre de 1921", *La Voz del Padre Pío*, Año VI, N° 4, Octubre-Diciembre 1987, Lengua Española, p.6.



La existencia del diablo y de los demonios “es una verdad de fe del cristianismo enseñada por la Sagrada Escritura y por la Sagrada Tradición de la Iglesia”.

El mundo moderno niega estas verdades afirmando que “el demonio no existe” y lo que no advierte es “que es el mismo demonio el que se niega en sus negadores; ésa es su gran astucia ante los inadvertidos” [10]. Hoy es frecuente que en estos tiempos de fe desgastada, no se hable del demonio, ni siquiera en temas de espiritualidad. Estamos sin duda an-te un predominio parcial del “señor del mundo”, maestro de ilusiones y príncipe de las tinieblas, que ha logrado hacer pasar ante el mayor número, lo real, por algo inexistente.

El P. Pío, un hombre todo de Dios, “es él quien le ha declarado la guerra al demonio, y lo acorrala y hostiga constantemente no sólo en su derredor sino también en torno de las almas que de él dependen, a las cuales el maligno trata de conquistar” [11]. A sus hijos espirituales les

---

10 Juan Carlos Goyeneche, *El Padre Pío y el misterio de la Cruz*, s/año. Inédito. Pro-Manuscrito. Archivo del autor, p.10.

11 Ibidem, p.10.

decía "El demonio no tiene más que una puerta para entrar en el alma: nuestra propia voluntad. No existen entradas secretas. Ningún pecado es pecado sin nuestro consentimiento". O bien " el demonio es como un perro encadenado; si uno se mantiene alejado, no será mordido".

En su experiencia propia de vida, el P. Pío luchó con Satanás y lo derrotó. A lo largo de sus días, "los poderes del mal trataban de apartarlo de la fe y de su humildad, ante las cuales Satanás queda reducido a la impotencia. Para ello se valía de todos los medios a su alcance, utilizando en un primer momento la simulación, la apariencia del ser de Dios. Es el mal que se presenta como Bien en un tenebroso juego de disfraces. Lucifer "padre de la mentira" conoce los secretos más recónditos de la sensibilidad y la imaginación del hombre. Aparece primero ante él con un rostro atrayente y sensual. Pero cuando su astucia fracasa, cuando nada le vale mostrarse ante la fantasía como un ángel de luz; cuando la seducción de los placeres o de las pasiones del cuerpo y del alma encuentra la roca de la virtud, la rabia satánica con el furor de una ola, estrella contra la fuerza que le resiste y se apodera de Satanás una fría y horrible desesperación" [12].

Y entonces, como le ocurrió al Cura de Ars, Don Orione, San Juan Bosco, Santa Teresa de Avila y a tantos otros místicos, experimentó en carne propia en el silencio de su celda, el ataque diabólico tanto físico como espiritual. Lo arrastra, lo hiere, lo derriba por el suelo, descarga en él toda su ira. Pero todo es inútil. El fraile ora y acata la voluntad permisiva de Dios e invoca el nombre de María Santísima y de su ángel de la guarda. Entonces el terror se apodera del maligno y el infeliz tiembla ahora de angustia. Después del combate el alma del fraile queda grandemente enriquecida por el triunfo del amor. Quienes al día siguiente, han sido testigos de los extraños ruidos y violencias ocurridas en su celda –como Monseñor Adolfo Tortolo y Fr. Antonio de Monterrosso–, lo vieron aparecer con el rostro sereno pero muy demacrado como consecuencia de una larga noche sin sueño.

2.3. Uno de los hechos más extraordinarios fue que durante cincuenta años y tres días, llevó impresas y abiertas las cinco llagas de la Pasión de Cristo, convirtiéndose en el primer sacerdote estigmatizado en la historia de la Iglesia.

Este fenómeno propio de los místicos, ya lo habían experimentado el apóstol San Pablo, el seráfico Padre San Francisco, la venerable Ana Catalina Emmerick, Teresa Neumann, Ana María Gobel, la Hermana Amalia y la Hermana Miriam, por citar algunos.

---

12 Ibidem, p.13.

Los estigmas no los llevaba por decoración. Sangraban cada semana del jueves al sábado, llenando una taza con su sangre, de la que misteriosamente exhalaba un intenso e inconfundible perfume. Se ha calculado que desde 1918 hasta su muerte en 1968, perdió quince veces el equivalente a su flujo sanguíneo original. Durante el resto de los días, las llagas se cicatrizaban y él las ocultaba con mitones y calcetas de lana. Esto provocó por un lado, que la Iglesia ordenara una severa investigación que recayó en manos de especialistas médicos, que no se ahorraron esfuerzos en curar las llagas, siendo a veces incomprendido. Por el otro, la noticia despertó curiosidad en todo el mundo, provocando una afluencia multitudinaria de personas que empezaron a darse cita en la montaña del Gárgano, buscando al taumaturgo hacedor de milagros y prodigios maravillosos. A una penitente que le preguntó si le dolían, respondió: "¿Crees qué las llevo por decoración?". En absoluto silencio recorrió el camino estrecho del sufrimiento, que tanto escándalo provoca en la actualidad.

Conviene traer a colación el pasaje evangélico (San Juan 20, 24-31) cuando Jesús se apareció a sus discípulos después de la Resurrección, y el apóstol Tomás dudó de la Resurrección del Maestro. El mundo de hoy, a pesar de las evidencias que se le presentan en los distintos órdenes, desde la propia existencia de Dios hasta los innumerables milagros que hizo Jesús durante su vida, los que luego obraron sus discípulos, apóstoles y santos, "las apariciones de la Santísima Virgen, los prodigios eucarísticos, los cuerpos incorruptos de los santos, las curaciones de Lourdes y Fátima, las huellas dejadas por las apariciones de ultratumba, la licuefacción de la sangre de San Genaro" [13], persiste necio y sin creer, pretendiendo buscar a todo una explicación humana, negativa, absurda e improbada.

Tanto lo amó Jesús al P. Pío, que además de las llagas también le regaló "las heridas de amor" que según San Juan de la Cruz son "ciertos toques de amor los cuales, como saetas de fuego, hieren y traspasan el alma, dejándola cauterizada con fuego amoroso. Las heridas de amor son como un fenómeno semejante a las llagas pero más profundo. La llaga es producida en el alma por las noticias de las obras de la Encarnación del Verbo y de los misterios de la fe, que son las mayores obras de Dios; aparece a lo exterior o traspasando físicamente el corazón (trasverberación) o manifestándose en algunas partes del cuerpo: en las manos, pies y en el costado (estigmatización). La trasverberación – llamada por algunos "asalto del serafín"– es una gracia eminentemente santificadora" [14] y que también experimentó.

---

13 Alberto Ezcurra Medrano, "Creo", Diario *El Pueblo*, Buenos Aires, 14 de Octubre de 1951.

14 Alejandro de Ripabottoni, *Padre Pío de Pietrelcina*, Edizioni Padre Pío de Pietralcina, Convento S. María della Grazie. San Giovanni Rotondo, Italia 1984, p.66.

2.4. El P. Pío fue un hombre de oración. "Ocupa, sin lugar a dudas, un puesto de primaria importancia en la galería de los «grandes orantes» de la espiritualidad cristiana" [15]. Rezaba sin cesar todo el día, pues tenía gran confianza en el poder de la oración, justamente en un tiempo donde cada vez, "el hombre ha perdido la capacidad de estar a solas consigo" [16]. El hombre cree que por ser extrovertido y autosuficiente conquista la libertad, cuando en realidad se convierte en un verdadero esclavo de la imagen y del ruido.

Contra esto reacciona este fraile, constituyendo la vida de oración como centro de gravedad de su apostolado. Nos da las pautas que debemos seguir para que nuestra oración sea más eficaz: ante todo una profunda humildad, después una ilimitada y filial confianza fundada en la bondad excelsa del Padre y en los méritos de Jesucristo. "En las horas de la prueba –escribe– no te afanes por acercarte a Dios; no creas que Él está lejos de ti, está dentro de ti y en esos momentos de manera más íntima está contigo, en tus suspiros, en tu búsqueda, como una madre que empuja a su hijo a buscarla, mientras ella está detrás y con sus manos le invita a llegar hasta ella en vano" [17].

Una de sus obras más grandiosas es la fundación de los hoy mundialmente conocidos "Grupos de Oración". A través del confesionario y de su apostolado en la Casa Sollievo della Soferenza (Alivio del Sufrimiento, fue el Hospital que mandó construir con las limosnas que recibía), las almas por él formadas sentían la necesidad de reunirse para rezar en común.

¿Cuándo nacen? El Papa Pío XII exhortaba a los sacerdotes a orar y promover entre los fieles la oración comunitaria, y a que se preparen fuertes y compactas falanges de orantes. A este llamado P. Pío respondió: "Vamos a la obra. Arremanguémonos los brazos. Tomemos una resolución enérgica, respondiendo nosotros los primeros a esta llamada que el Romano Pontífice ha lanzado" [18]. La fisonomía del movimiento fue dibujada por él mismo en una alocución del 5 de mayo de 1966: "almácigo de fe, hogar de amor, en el que el mismo Cristo está presente cada vez que los hermanos y hermanas se reúnen para la plegaria y el ágape fraternal bajo la guía de sus pastores y directores espirituales" [19]. Estos "grupos" son un pacífico ejército puesto al servicio de la Iglesia

---

15 Melchor de Pobladura OFM.cap., *En la Escuela Espiritual del Padre Pío de Pietrelcina*, León 1983, p.103.

16 Cit. Alfredo Sáenz, ob. cit., p.20.

17 Padre Pío de Pietrelcina, "Epistolario III", 334, 12/8/1918. En Melchor de Pobladura, ob. cit., p.112.

18 Alejandro de Ripabottoni, ob. cit., p.141.

19 Ibidem, p.142.

con el intento de establecer una cadena de plegarias alrededor del mundo.

¿De qué armas se valía para la batalla? De la devoción a la Santísima Virgen –en particular bajo las advocaciones de Lourdes, Fátima, Pompeya, Nuestra Señora de las Gracias y la Madonna della Libera–, la Adoración Eucarística y el Santo Rosario. ¿Quién podría contar todos los rosarios que rezó durante su vida maravillosa? Era el fraile del Rosario, lo llevaba siempre enrollado en su mano o en el brazo como si fuese un escudo. Era su oración preferida. Una tarde estaba enfermo en cama y no encontrando su Rosario, le decía al P. Honorato: "muchacho, encuéntrame el arma, dame el arma". Un día el Padre Superior le preguntó cuántos rosarios rezaba por día, y él le contestó: "A mi Superior le debo decir la verdad. He rezado treinta y cuatro".

2.5. La Santa Misa del P. Pío es otro jalón decisivo para comprender enhorabuena sus riquezas y misterios, en estos momentos donde somos tristes testigos de las deformaciones en la liturgia y del proceso de desacralización en que nos encontramos inmersos.

El Papa Pablo VI en una oportunidad dijo: "Una Misa del P. Pío vale más que una misión". ¿Qué quiso decir con esto el Santo Padre? "El sacerdote puede desarrollar múltiples formas para la salvación del mundo, pero la más eficaz, la más digna, la más duradera, es sin lugar a dudas hacerse dispensador de la Eucaristía. Su actividad dejaría de ser Sacerdotal, si él, aunque fuera por el celo de las almas, dejara en segundo lugar la vocación eucarística" (Pío XII). El Concilio Vaticano II repite la doctrina tradicional: "los sacerdotes cuando celebran el sacrificio eucarístico, desarrollan su función principal".

La Misa del P. Pío tenía para los fieles una atracción especial. Es que "vivía la Misa y vivía de la Misa" que para él era "fuente de luz". "El mundo podrá quedar a oscuras sin el sol –decía el P. Pío –, pero no podrá sobrevivir espiritualmente, se entiende, sin la Santa Misa".

Hoy se conservan muchas imágenes filmadas del P. Pío celebrando la Santa Misa. Allí podemos contemplar el fervor que ponía en cada una de ellas, como si fuera la primera o la última que oficiaba. Destacamos también el respeto, devoción y concentración en el momento de la consagración, pues para él el sacrificio eucarístico es el sacrificio de la Cruz y no un simple encuentro o asamblea donde se juntan los fieles para participar como si fuera una vulgar reunión social.

Claro, que este sacrificio era mucho más evidente en el P. Pío, portador viviente y testigo fiel de las heridas de la Pasión de Cristo. Monseñor Tortolo que lo visitó en distintas oportunidades, nos dice que "cuando a la mañana siguiente asistí a la Santa Misa, pude ver el

manar de la sangre verdaderamente roja, fresca de su mano izquierda. La derecha quedaba cubierta por el alba" [20].

En la primera página de un misalito, escribió esta exhortación: "Al asistir a la santa Misa, renueva tu fe y medita cuál es la víctima que se inmola por ti a la divina justicia para aplacarla y hacer que te sea propicia. No te alejes del altar sin derramar lágrimas de dolor y de amor por Jesús, crucificado por tu salvación eterna. La Virgen Dolorosa te acompañará y te servirá de dulce inspiración" [21]. Y en otro pasaje nos dice: "No se aleje nunca de tu mente la Pasión del Cristo, si quieres participar de sus triunfos" [22]. Una vez le preguntaron, ¿qué significado tiene la Misa para Usted? Y él respondió: "Si por mí fuera nunca me bajaría del altar".

2.6. El espíritu de obediencia, es un capítulo que no podía faltar en la vida de este fraile extraordinario. Siempre aceptó con humildad ciega las órdenes de sus superiores y las emanadas del Magisterio de la Iglesia, en una época donde era moneda corriente la rebeldía, las críticas y la desobediencia a las enseñanzas del Santo Padre.

Su amor a la Iglesia y al Papa fue ejemplar. Solía repetir "la Santa Madre Iglesia es siempre Madre aun cuando nos castiga". Nunca de sus labios se oyó una crítica, siempre en cambio una humilde plegaria.

Existe una famosa carta que el P. Pío le escribió al Papa Pablo VI, el 12 de septiembre de 1968, doce días antes de su muerte, donde ratifica su ejemplar conducta de hijo fiel y obediente. El texto, no muy extenso, se divide en dos partes: la primera contiene una salutación por la reunión con el Capítulo General de los Capuchinos y; la segunda, le manifiesta su adhesión incondicional "en nombre también de sus hijos espirituales y de los «Grupos de Oración» por la palabra clara y decidida que habéis dicho, especialmente en la última encíclica *Humanae Vitae*, y reafirmo mi fe, mi incondicional obediencia a vuestras iluminadas orientaciones" [23].

Sabemos la tempestad que levantó y sigue levantando dentro de la Iglesia la encíclica *Humanae Vitae*, y que Pablo VI, tuvo que enfrentarse a muchos de sus hermanos en el sacerdocio y el episcopado, que se oponían al contenido doctrinal de la misma. Ese acto de heroísmo le valió –sumado a otros– para que se inicie su proceso de beatificación.

---

20 Monseñor Adolfo Tortolo, "Ante la Muerte", Revista *Gladius* Nº 6, p.92.

21 P. Gerardo Di Flumeri, "La Misa del Padre Pío", *La Voz del Padre Pío*, Año XIII, Nº 4, Octubre-diciembre 1994, p.3.

22 César Vairo, *Mis visitas al Padre Pío*, Buenos Aires 1969, p.31.

23 "Cartas del Padre Pío. Fe, amor, obediencia al Papa", *La Voz del Padre Pío*, Año XIII, Nº 4, Octubre-Diciembre 1994, p.5.

3. El “super miro” y la ceremonia de la beatificación

3.1. El proceso de beatificación se desarrolló con absoluta normalidad y en un tiempo prudencialmente lógico. Si tomamos en cuenta que falleció el 23 de septiembre de 1968 y la ceremonia se realizó el domingo 2 de mayo de 1999, han transcurrido exactamente treinta años. Durante ese lapso la Postulación preparó y presentó la Positio en 104 volúmenes (reducidos a 4, totalizando siete mil páginas), que fueron analizados y estudiados por el Congreso de Teólogos y la Comisión Cardenalicia, quienes por unanimindad expresaron su opinión favorable sobre la heroicidad de las virtudes del P. Pío, siendo estas conclusiones leídas en la sala del Consistorio en el Vaticano ante la presencia Juan Pablo II, el día 18 de diciembre de1997. El Siervo de Dios Padre Pío de Pietrelcina, es declarado “Venerable”.

El milagro aprobado por la Congregación para las Causas de los Santos, fue singularmente propio de los que el P. Pío estaba acostumbrado a hacer en vida. Desde resucitar a un muerto, anunciar o predecir el futuro, hasta realizar curaciones a enfermos en el cuerpo y en el espíritu. También recibió el don de la bilocación (que es la presencia simultánea de una persona en dos lugares a la vez; como muchos santos: San Felipe Neri, Santa Catalina de Ricci, San Pedro de Alcántara, San Alfonso María de Ligorio, San José de Cupertino y San Martín de Porres); la lectura de conciencias (especialmente en el confesionario, donde podía leer con exactitud los pecados cometidos por el penitente, en número, especie y circunstancias. Solía decir: “Veo tu vida como en una película”) y se le manifestaron en forma personal o en alocuciones, el ángel de la guarda, la Santísima Virgen y Nuestro Señor Jesucristo.

El 30 de abril de 1998 la Comisión Médica reconoció por unanimidad, que la curación fue extremadamente rápida, completa, duradera y científicamente inexplicable. En las sesiones realizadas por el Congreso de Consultores Teólogos y de los Padres Cardenales y Obispos respectivamente, a la pregunta de sí se trató de un milagro obrado por Dios, la respuesta fue afirmativa. Su Santidad ha querido que el Decreto sobre el milagro fuese publicado y conservado en las actas de la Congregación de las Causas de los Santos.

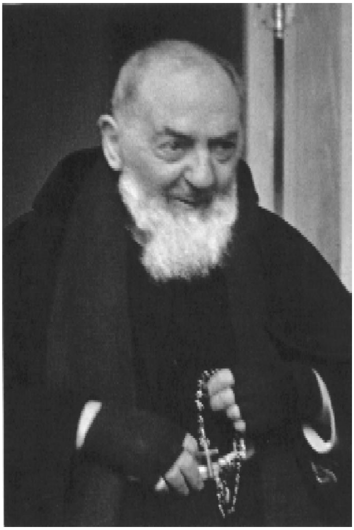
Se trata de la curación de una piadosa señora llamada Consiglia De Martino, casada con Antonio Rinaldi, atribuida a la intercesión del Venerado Padre. De repente, “el 31 de octubre de 1995 advirtió un malestar general, que pronto se transformó en una sensación de ahogo y opresión en el cuello y en el tórax. Al mismo tiempo notó una hinchazón que fue creciendo progresivamente hasta adquirir las dimensiones de una naranja. Por este motivo fue internada al día siguiente

en el hospital de Salerno. Se le tomaron dos tomografías axiales computarizadas, que detectaron una masa líquida situada arriba y debajo de la clavícula izquierda y en la zona posterior del peritoneo hasta la pelvis. Los médicos diagnosticaron la presencia de un derrame de unos tres litros de líquido quiloso. Se vio la necesidad de una operación quirúrgica reparadora. Mientras tanto no se aplicó ninguna terapia. Desde el primer momento de la hospitalización, la señora Consiglia, muy devota del Padre Pío desde años atrás, junto con sus familiares y las amigas del Grupo de Oración del que ella misma es miembro, recurrió con confianza a la intercesión del Siervo de Dios para obtener del Señor el don de la curación. Inesperadamente el 2 de noviembre, se comprobó la reducción de la hinchazón del cuello y la disminución de los dolores. El 3 de noviembre, o sea 3 días después, los médicos comprueban la completa desaparición de la hinchazón del cuello y los sucesivos exámenes clínicos no indican la presencia de derrame de líquido alguno. Por sus modalidades la curación fue considerada inmediatamente milagrosa y atribuida únicamente a la intercesión del Padre Pío" [24]. En una entrevista la señora Consiglio relata que mientras estaba internada se le apareció el Padre Pío y le dijo que él iba a ser su médico y que todo andaría bien. Y así sucedió.

3.2. La ceremonia se realizó simultáneamente en la Plaza de San Pedro, en la Basílica de San Juan de Letrán y en San Giovanni Rotondo. Según las estadísticas, fue la más numerosa y concurrida en San Pedro, donde confluyeron peregrinos de todo los lugares del mundo, destacando particularmente una cantidad importante de chinos, japoneses, africanos y norteamericanos. A pesar de los intentos del gobierno de Italia, que buscaron por todos los medios desalentar a los fieles devotos a acercarse a la Ciudad Santa, se calcularon alrededor de un millón de personas.

El Papa Juan Pablo II pronunció la homilía durante la Eucaristía, donde se refirió al nuevo beato reconociendo "que este humilde fraile capuchino ha asombrado al mundo con su vida dedicada totalmente a la oración y a la escucha de sus hermanos… Quien acudía a San Giovanni Rotondo para participar en su misa, para pedirle consejo o confesarse, descubría en él una imagen viva de Cristo doliente y resucitado. En el rostro del padre Pío resplandecía la *luz de la resurrección*. Su cuerpo marcado por los «estigmas», mostraba la íntima conexión entre la muerte y la resurrección que caracteriza el misterio pascual. … No menos dolorosas, y humanamente tal vez aún más duras, fueron

24 "Decreto sobre el Milagro, Congregación de las Causas de los Santos", *La Voz del Padre Pío*, Año XVIII, Nº 2 Abril-Junio de 1999, pp.6-7.



las *pruebas* que tuvo que soportar, por decirlo así, como consecuencia de sus singulares carismas. Como testimonia la historia de la santidad, Dios permite que el elegido sea a veces objeto de incomprensiones. Cuando esto acontece, la *obediencia* es para él un *crisol de purificación,* un camino de progresiva identificación con Cristo y un fortalecimiento de la auténtica santidad" [25].

Al día siguiente pronunció un discurso de acción de gracias dirigido a los numerosos peregrinos que habían concurrido a la beatificación. "La divina Providencia –dijo el Papa– ha querido que el padre Pío sea proclamado beato en vísperas del gran jubileo del año 2000, al concluir un siglo dramático. ¿Cuál es el mensaje? El testimonio del padre Pío, legible en su vida y en su misma persona física, nos induce a creer que este mensaje coincide con el contenido esencial del jubileo ya cercano: Jesucristo es el único Salvador del mundo. En él, en la plenitud de los

---

25 Juan Pablo II, "Imagen de Cristo doliente y crucificado" (Homilía), *L'Osservatore Romano*, Edición Semanal en Lengua Española, Nº 19 (1584), 7 de mayo de 1999, p.6.

tiempos, la misericordia de Dios se hizo carne para salvar a la humanidad, herida mortalmente por el pecado. … El siervo de Dios Pablo VI puso muy de relieve este aspecto: «¡Mirad qué fama ha tenido el padre Pío! […] Pero ¿por qué? […] Porque celebraba la misa con humildad, confesaba de la mañana a la noche, y era […] un representante visible de las llagas de Nuestro Señor. Era un hombre de oración y de sufrimiento» (20 de febrero de 1971) […] Sus estigmas, como los de San Francisco de Asís, eran obra y signo de la misericordia divina, que mediante la cruz de Cristo redimió al mundo. Estas heridas abiertas y sangrantes hablaban del amor de Dios a todos, especialmente a los enfermos en el cuerpo y en el espíritu […] Los grupos de oración y la Casa de Alivio del Sufrimiento son dos «dones» significativos que el padre Pío nos ha dejado […] Hoy toda la Iglesia le da las gracias por esta valiosa herencia, admira la santidad de este hijo suyo e invita a todos a seguir su ejemplo" [26].

4. El padre Pío y la Argentina

Resulta curiosa la relación y el afecto que tuvo el P. Pío a nuestra patria y al Uruguay. Siempre decía que era también argentino, porque había nacido un 25 de mayo.

4.1. Su obra también se extendió por estas tierras, de la mano de uno de sus más fieles discípulos: el recordado Fray Antonio de Monterrosso (1895-1970). El padre Monterrosso en la Parroquia de Santa María de los Angeles fundó en 1958 el Grupo de Oración P. Pío, donde se congregaban más de dos mil personas los cuartos sábados de cada mes en la Santa Misa, para rezar por las intenciones del Santo Padre, del P. Pío y por la común unión de los santos.

Había quienes lo confundían con el padre Pío, no por su parecido físico sino por una profunda unión espiritual. Era tal la afinidad y el amor que se profesaban, que durante dichas celebraciones, se han registrado más de cincuenta apariciones del padre Pío bilocado, que fueron advertidas por muchos de los asistentes.

4.2. Las visitas que le hiciera Mons. Tortolo fueron más que providenciales. "Tuve la absoluta seguridad que estaba frente a uno de estos predestinados de Dios, pero para ser antes que nada, predestinados a la cruz, al dolor, al sufrimiento. Predestinado para ser co-redentor

---

26 Juan Pablo II, "Seguidor ejemplar de San Francisco" (Discurso), *L'Osservatore Romano*, Edición Semanal en Lengua Española, Nº 19 (1584), 7 de mayo de 1999, p.7.

con Jesucristo de una manera extraordinaria, de una manera estupenda. Y cuando dos horas después me encontraba arrodillado ante él para confesarme, contemplé detenidamente su rostro límpido y sereno, sus ojos negros y profundos como un abismo. Me exigió le diera la bendición y me dijo estas palabras: «Usted es un Obispo, usted tiene que bendecirme», me tomó con fuerza de la mano y me besó el anillo. Entonces quedé tranquilo" [27]. También sabemos que P. Pío le profetizó que el Seminario de Paraná se poblaría de santos sacerdotes, pero que luego iban a ser perseguidos e incomprendidos.

4.3. Otro de los argentinos que lo visita y que tiene la gracia de encontrarse y conversar brevemente con él, es el Dr. Juan Carlos Goyeneche, en una peregrinación que realiza por Europa con los Padres Antonio y Joaquín de Monterroso, Roberto O'Connor, Marta y Lucy Ortiz, Diego Rodríguez Elizalde y otros. Ello sucede el día 5 de mayo de 1967. "Tuve el privilegio de estar en el matroneo de la nueva Iglesia –nos dice Goyeneche–, viéndolo rezar durante un largo rato a muy corta distancia. Luego en el corredor, se detuvo ante mí. Me hinqué para recibir su bendición. Le pedí que rezara por mí, por mi familia, por mis amigos de todos los rincones del mundo y por la Argentina. Me asintió con la cabeza. Besé su mano enguantada y luego lo vi alejarse con paso dificultoso, apoyado en el brazo de otro fraile".

Para Goyeneche fue "quizás el hombre más extraordinario, en el sentido estricto del término, que haya vivido en nuestro tiempo", convirtiéndose en un apóstol de la obra y devoción del P. Pío por España y toda Hispanoamérica.

5. Conclusión

Hemos intentado a través de este trabajo poner de relieve la importancia que tiene para la Iglesia –que se prepara a festejar el jubileo del año 2000– la beatificación del padre Pío. La llamamos prodigiosa por los beneficios que difunde y la esperanza que despierta, "señal de que Cristo no abandona a su Iglesia".

Vivimos hoy momentos de gran confusión, donde por un lado se predica que hemos llegado al "fin de la historia"; que la decadente era cristiana de Piscis busca ser reemplazada por la edad de Acuario, según reza el movimiento pseudo religioso de la New Age por el otro; donde el Nuevo Orden Mundial se instaura en todas los confines de la tierra con la peligrosa herramienta de la globalización. Todos estos

27 Monseñor Adolfo Tortolo, ob. cit., p.92.

errores son producto de los tiempos apocalípticos y de la Apostasía dominante.

Tiempos de crisis, no sólo fuera sino dentro de la Iglesia Católica, en la que subsisten dos Iglesias bien diferenciadas: la del Verbo Encarnado por una lado y la del Hombre divinizado por el otro.

Esta "iglesia" del hombre divinizado, dice el Padre Alberto Ezcurra "tiene dos caras, facetas o dimensiones: a) la de la *teología de la liberación* marxista, que propone la divinización del hombre colectivo en el paraíso inmanente logrado por el esfuerzo en la lucha revolucionaria; y b) la del *horizontalismo* humanitario y psicologista, conformada más por una serie de actitudes que por afirmaciones teóricas o doctrinales. Pertenecen a ella multitudes de católicos, ignorantes de esta pertenencia. Confunden lo psíquico con lo espiritual, los sentimientos con la fe y la caridad, la Misa con un banquete o reunión fraterna, a Dios con el prójimo, etc. Han perdido la noción de la Gracia, la dimensión de lo sobrenatural y trascendente, el sentido de lo sacro en sus vidas y en el culto litúrgico. La moral depende de la opinión mayoritaria, el sacerdocio femenino de la "liberación de la mujer", el dogma de las opiniones y sensibilidades de moda, la ortodoxia del poder de los "medios", etc. [28].

Ante esta desolada actualidad en que nos vemos inmersos, nos son consoladoras las palabras con que Juan Pablo II comenzó su Pontificado: "no tengáis miedo", no nos inquietemos ni perdamos la calma. Tengamos presentes las palabras que P. Pío pronunció a sus hijos espirituales, cuando dijo que "podré ayudarlos más en el cielo que ahora en la tierra".

Concluimos con un pensamiento de la Madre Teresa de Calcuta que aunque no tuvo la gracia de conocer personalmente a este hijo dilecto de San Francisco, nos invita a que "sigamos adelante, tras las huellas del querido Padre Pío, escuchando su voz de paz y de esperanza, dando testimonio de verdaderos hijos de la Iglesia".

---

28 P. Alberto I. Ezcurra, *Diagnóstico sobre la Iglesia*, s/fecha. Inédito, Pro-Manuscrito. Archivo del autor.

RETÓRICA, POESÍA E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

Antonio Caponnetto

Los ángeles de la historia exigen un gran poeta
Maritain

I. La inquietud poética de Aristóteles

Por su doble condición de griego y de discípulo de Platón, no podían resultarle ajenas a Aristóteles ni la manifestación de la belleza ni la valoración de la poesía, bien que sobre esta última supo hacer los discernimientos del caso, de la mano segura de su admirado maestro.

Belleza que es esplendor ontológico, deslumbrar de la forma, nítida demarcación en las cosas de lo que esencialmente las define; pero también, o por lo mismo, un modo de obrar virtuoso, aquella "ciencia de la excelencia del alma" que elogió en su discurso exhortativo a Temison [1].

Y poesía que es ante todo *mousiké*, dominio de las Musas y del musical arte, porque desde los tiempos de Homero se sabía que ninguna formación completa podía obtenerse sin el concurso del *eis kitharistóu*, del maestro de música [2]. Por eso Aristóteles invoca a Homero tantas veces, celebra con él la presencia de los *aedos*, o le dedica un apartado especial de sus reflexiones políticas a la importancia de la educación por los cantos, las sinfonías y los instrumentos sonoros. Pues "resulta evidente que la música puede imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma, [y] que hay en nosotros una cierta afinidad con la armonía y el ritmo; de allí que muchos sabios afirman que el alma es armonía, y otros que tiene armonía" [3].

---

1 Aristóteles, *Protréptico*, frag. 37.
2 Homero, *Ilíada*, 376,e.
3 Aristóteles, *Política*, VIII, 1340 b

Supo tenerla para sí en el dilatado campo de su vida y de sus enseñanzas; porque no hay nada más lejos de la verdad que esa imagen fría,esquemática y prosificadora que han tejido de él las diversas escuelas racionalistas.

Era el Filósofo en cambio un hombre de intuiciones, de plegarias, de contemplaciones interiores y de sensibilidad probada ante los mitos y la plástica; de espíritu platónico, si al decirlo, pudiéramos aventar las simplezas de unos y las falsas dialécticas de otros. Un hombre que no desdeñó el mensaje de los poetas gnómicos u órficos, ni el lirismo de los rapsodas, ni la unidad de la *verdad* con la *claridad*, que era el modo de integrar lo artístico con lo filosófico y de ratificar el magisterio del *Filebo*. Cuando gustó hacerlo compuso sus estrofas y sus elaborados poemas, o citó los versos clásicos de quienes lo habían precedido en el itinerario a la sabiduría, sin eludir las consideraciones hacia el saber hierofánico de los sacerdotes y los antiguos magos [4]. "No debemos considerar indigno de un filósofo acercarse a la divinidad en la oración", dejó escrito, "siempre que sintamos con el corazón que Dios es *Nus*, o algo más alto que toda razón" [5].

Sentir con el corazón algo más alto que la razón, ha dicho el de Estagira, sin que los preceptistas lo oyeran. Como no lo oyeron cuando reivindicó el *entusiasmo* o inspiración divina, la clarividencia del profeta o la iluminación de los hombres melancólicos y silentes; los cuales, "a pesar de su evidente sinrazón [...] tienen en sí mismos un principio que vale más que todas las reflexiones del mundo [...] Una vez que la razón ha desaparecido en ellos, aquel principio parece tomar más fuerza" [6].

Su preocupación por la hermosura –un don que supera todas las cartas de presentacion, según dice Diógenes Laercio que se le oía decir– era a la vez el reaseguro contra la dispersión de los elementos, tanto en el orden individual como en el social, pues la fealdad es la privación del esplendor entitativo conveniente, y en consecuencia, con ella, el hombre y la polis perecen inarticulados. "Lo hermoso difie-

---

4 Aristóteles, *De la Filosofía*, frag. 6.

5 Aristóteles, *De la oración*, frag. 49.

6 Aristóteles, *Etica a Eudemo*, VIII, 2, 1248^{a} 23. La ponderación del melancólico como captador natural de la belleza, y de la inclinación natural del alma hacia el ritmo, también la hace Aristóteles en algunos de los fragmentos que se conservan de su *Problemas.* Y es curioso que análogo concepto exprese Baudelaire en sus *Oeuvres posthumes*, cuando hablando de "la beaute", dice de ella que "la mélancolie en est, pour ainsi dire, l'illustre compagne". Hasta un irrecomendable materialista como Neruda, a la hora de encomiar la *belleza* de su amada, le dice: "y te pareces a la palabra melancolía"(Cfr. Pablo Neruda, *Me gustas cuando callas*, en su *Veinte poemas de amor*, poema 15, Buenos Aires, Losada, 1968, p.73.)

re de aquello que no es hermoso y las obras de arte de las realidades, en que están combinados los elementos dispersos" [7]. "Gozamos con el ritmo", insistía, "porque regulariza y numera el movimiento [...] Y el ritmo es el principio del orden, y el mejor orden es orden necesario". [8]. Pero los ritmos como los tonos "se asemejan a los caracteres morales" [9]; de modo que no suscitarán almas magnánimas sino los ritmos claros, proporcionados e íntegros.

Tales características de la verdadera poesía –así como la imitación y el amor por la armonía– se le presentaban a Aristóteles muy necesarias a la naturaleza humana, porque a través de ellas la inteligencia era capaz de descubrir *la forma*, y sólo *la forma* es el más empinado fruto de la vida inteligible. La poesía, al igual que el bien que expresa y del cual participa, no es un accesorio decorativo como puede ser *lo bonito*, ni una atracción festiva como se califica habitualmente a *lo lindo*. Es *la belleza* en la plenitud de su equilibrio, cuando los elementos íntimamente engarzados dan paso a la luz de una esencia perdurable. [10].

De allí que el temperamento poético –el modo poético de percibir las *formas*– debía extenderse no sólo al hacedor de poemas, sino al filósofo, al estadista, al historiador y, en general, a todo modelo humano alejado de la vulgaridad y del utilitarismo [11]. Lo que requiere –y no es poco– un ser capaz de mirar y de ver, de compenetrarse empáticamente con los protagonistas y las acciones que retrata, de recrear él mismo la trama para poder comunicarla entonces con una vivacidad y veracidad convincentes. Así como "la mano es la herramienta de las herramientas" [12], la mente es, de un modo análogo, la forma de las formas [13]. Filósofos y poetas, sujetos contemplativos o dotados en general, han de tener la plasticidad y la sensibilidad suficiente para comprehenderlas y trasmitirlas sin una falla de matiz.

A la hora de testar, en la soledad y en el aislamiento a los que él mismo alude, el Filósofo, prefiere llamarse a sí mismo eremita enamorado de los mitos [14], ya que en ellos cabe el asombro, y tras el asombro el descubrimiento de la realidad. Pero años antes de presentir la pro-

---

7 Aristóteles, *Política*, 134 a.

8 Aristóteles, *Problemas*, 920 b.

9 Ibidem, XIX, 29, 919.

10 Cfr. al respecto Fray Mario Petit de Murat, *Lecciones de estética*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Artes,Escuela de Artes Plásticas,s/a, p.66.

11 Aristóteles, *Problemas* 953 a.

12 Aristóteles*, De las partes de los animales*, 687.

13 Aristóteles, *De anima*, 429 a.

14 Aristóteles, *Testamento*, frag. 668; cfr. asimismo *Metafísica* A 2,982b 17

pia muerte, se enteró de la padecida por Hermias, príncipe de Atarneo, con quien guardaba amistad. Tomado prisionero por los persas, el príncipe fue atormentado cruelmente, sin que pudieran doblegarlo ni convertirlo en delator; y una vez clavado en la cruz –así lo relata Dídimo– conservó el temple para decirle al rey enemigo que le concedía una última gracia:"di a mis amigos o compañeros que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía".

Estremecido de dolor y de admiración, Aristóteles compuso un himno a su memoria –el *Himno a Hermias*– que no es sólo la merecida exaltación del heroísmo, sino de aquel bien mayúsculo, inmarcesible e innegociable por el que se puede ofrendar la propia vida. Ni únicamente un elogio al gesto noble del patriota, sino y ante todo, a la belleza de la *Idea* en virtud de la cual se acepta hasta el suplicio.

El Filósofo compara a esta Idea con una Virgen, por quien "soportar duros e incesantes trabajos" constituye "un destino envidiado en la Hélade"; una figura trascendente e inmóvil que sabe grabar "en la mente de los hombres el no caduco fruto, preferible al oro". Muchos quisieron poseerla a lo largo de las edades, desde Heracles hasta Ayax, mas solo pudo lograrlo "el infante de Atarneo", quien por su hazaña será pasible de ser cantado, aunque con su partida "dejó en la desolación los rayos del sol". [15].

Con justos motivos levanta el tono de su voz Jaeger, para calificar de "miopes y mezquinas" a las acusaciones racionalistas y manualísticas que, simplificándolo todo, imaginan a Aristóteles contrario al estilo y al criterio poético de su maestro, y en las antípodas de su valoración de los factores suprarracionales. "Fue precisamente Aristóteles" –señala Jaeger– "el primero que caracterizó, en concisas pero expresivas palabras, los elementos poéticos y proféticos que los modernos creen haber sido los primeros en descubrir en Platón; y su definición de la índole estética de los diálogos es mejor que la mayoría de las de los últimos". "Sin esta sensibilidad artística [...] es Aristóteles incomprensible" [16]. Pero si se la admite en cambio, se la verá campear y predicar en el conjunto de su tarea; y por supuesto –que es lo que aquí nos importa señalar–- también en su oficio de historiador, que lo tuvo, aunque el término abarcaba tanto el estudio de la naturaleza como el de los acontecimientos humanos. Al fin de cuentas, si de helenos se trataba, no podía existir separación al respecto. Tras la forma asomaba el fondo, enseñaban sus gramáticos; después del *glossematikón* el *his-*

---

[15] Aristóteles, *Himno a Hermias*; frag. cit. por Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, V, 5.

[16] Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 20 y 109.

torikón [17], y debían llamarse historias –*historíai*– a todo lo que comunicaba el poeta, fueran espacios, épocas, paisajes, protagonistas o episodios [18]. No habría pertenecido el Filósofo a la Hélade ni a la Academia si no hubiese manifestado, por lo primero, un especial respeto hacia la ciencia y la memoria de los orígenes, y por lo segundo, si no hubiese puesto la atención y el acento en el espíritu poético [19]. “Beauty is truth, truht beauty”, sintetizó Keats hablando de la conducta ática, en su *Ode to a Grecian Urn*. Y a fuer que no se equivocaba en lo que al conductor del Liceo se refiere.

II. El espíritu de la *Retórica*

En concordancia con este criterio que acompañó su trayectoria, escribe Aristóteles la *Retórica,* “un ampliado Fedro”, como ha sido llamado significativamente [20], sobre algunos de cuyos párrafos queremos demorarnos.

Alzada –ya de un modo explícito o implícito– contra el pragmatismo de Isócrates, el Filósofo reclama en ella la preeminencia de la *theoria* y la sujeción de la palabra tanto a los dones de la belleza cuanto al deber de la verdad. Porque el verbo humano no es pura praxis que se acomoda a las circunstancias para salir ganacioso en ellas, sino expresión de un pensar y en definitiva de un ser. Y si está, por tanto, jerárquicamente subordinado a la ética y obligado a respetar las reglas lógicas, también ha de guardar congruencia con lo emocional y lo patético, para beneficiar la propensión de la inteligencia del hombre concreto –que es *logos* y *pathos*– al conocimiento de lo verdadero.

En tan alta estima tenía Aristóteles este deber de la palabra bella y veraz, que Bredif –alguien empeñado en demostrar la afición de los griegos por la mentira– hace con él una expresa salvedad. Y aún mentando a la retórica –profesión a la que juzga sospechosa de deliberadas adulteraciones– dirá del Filósofo, que se abocó ella “reservando los derechos de la moral, que admite solamente las causas justas y los argumentos fundados en la verdad” [21].

---

[17] *Escolios a Dionisio de Tracia*, 10, 9.

[18] Eustaquio de Tesalónica, *Comentario a la Ilíada*, 81.

[19] Sobre ambas cuestiones, puede leerse con provecho a Antonio Tovar, *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles,* Buenos Aires, Perrot, 1954, y a Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Labor, 1978, vol. I, III, 7.

[20] Cfr. Katherine Everett Gilbert y Helmut Kuhn, *Historia de la estética*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1948, p.93.

[21] L. Bredif, *La elocuencia griega desde el punto de vista de la verdad y de la moralidad*, en su *Demóstenes y la elocuencia política en Grecia*, Buenos Aires, El Ateneo, 1943, p.279.

No era nueva en él tamaña preocupación, anunciada ya en el *Grylos*, su primera obra, un diálogo juvenil escrito precisamente como reacción al uso adulador de la palabra cultivado por los sofistas, y a los que se ejercitan en artimañas y escaramuzas verbales sin principios veritativos. *Sólo son verdaderos discursos los discursos que son verdaderos,* le había enseñado Platón en el Fedro [22]; agregándole que, en consecuencia, no podía eludir la retórica su carácter *mimético*, al modo que cultiva la *mímesis* la poesía, en especial la dramática; esto es una imitación de la Idea, que es el modo de aproximarse a la verdad. La retórica así descripta presta al hombre –y al rey, insiste Aristóteles–- el servicio *artesanal* indicado para conducirlos al ser real e íntimo de las cosas, siempre y cuando ella se subalternice "a la facultad de nuestra alma de desear lo verdadero y obrar en todo conforme a ello" [23]. Debía tomar distancia de esas desfiguraciones que la apartaban de la lógica y de la ética del lenguaje, y mover a los ciudadanos y a las ciudades en tanto instituciones vivas, a su propio perfeccionamiento. Lo que era útil, deleitable y honesto para la sociedad y quienes la habitaban –para el bien común, hablando con propiedad– no podía resultar ajeno al arte retórico. La persuación sabía ser su medio y su recurso, mas no de espaldas a la dialéctica o disciplina de las ideas, porque aquello de lo que había que convencer con argumentaciones verosímiles y sinfónicas, no correspondía que fuese algo distinto o contrapuesto al bien. Los argumentos llegaban a la vez a la razón y a la emoción, convirtiéndose entonces en un acto lingüístico completo e integralmente encaminado. Demostrar mediante la palabra requería exactitud de matemático, aunque asimismo altura de poeta; requería saber que hay un *logos* que aguarda, pero también una *sensibilidad* que se le mantiene sujeta, y que es potencia de sabiduría, en tanto es capaz de captar la realidad, ceñirla y expresarla después conceptualmente. Admirable unidad de lo sensible y de lo espiritual que esplende en el virtuoso, quien "juzga bien todas las cosas y en todas se le muestra la verdad" [24].

Era griego también, sin duda alguna, esto de asociar el buen decir al buen ser; de confiar la formación de un alma a un *rhétor* que no fuera un *sophistés*, y a cuyo alrededor –nótese la importancia de los términos empleados– los discípulos recibían las designaciones poéticas

---

[22] Platón, *Fedro*, 265 d. 266ª.

[23] Aristóteles, *De la Filosofía*, 58 c.

[24] Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, III, 4, 1113 a 30. Cfr. María Elena Aubone de Ilik, *Si la sensibilidad es principio en el hombre,* en Héctor J. Padrón (comp), *Aristóteles,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo,Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1998, p.148-151. Y Muricio Beuchot, *Aristóteles o la fundación filosófica de la Retórica,*en *Aristóteles,* ibidem, p.34-39.

de *chorós, thíasos, phratría*, en clara alusión al transfondo sacro que los reunía en pos de la idea de lo justo, pero asimismo de lo honesto o de lo bello en tanto honestidad moral (to calo,n).

La retórica necesita de la técnica, mas le es insuficiente y, en consecuencia, no debe permitir que ella la subsuma. A poco de reducirse a tecnicismo perecerá, pero cobrará vida y jerarquía si sabe atender a los requerimientos de la historia, con su carga paradigmática, y a los sones de la poesía con su valor musical y estético. De la historia podrá tomar los modelos dignos de ser contemplados y encomiados, o las contrafiguras censurables; de la poesía la ascesis de la forma, y la luz de las significaciones hermosamente proclamadas. Del pasado enhebrará arquetipos para el cultivo del elogio, o sujetos indignos pasibles del desprecio. Del arte poética articulará el compás y la medida mediante los que habrá de fulgurar la verdad, tornándose admirable. Del ayer llegarán las estampas edificantes o degradantes, del poema las cadencias y el estilo. Retórica, historia y poesía conforman así, en el pensamiento aristotélico, un haz de recíprocas enseñanzas y de mutuas cooperaciones. Conjetura que parece confirmarnos Ross cuando califica a la *Retórica* de "curiosa síntesis" hecha "por un hombre que conoce las debilidades del corazón humano y sabe cómo jugar con ellas" [25]. Y no pocos especialistas que han visto en esta obra del Estagirita, una mancomunión de ideales lógicos, literarios y ético-políticos [26].

Aristóteles tenía plena conciencia tanto de la dimensión pública del lenguaje retórico, como de su aplicación al dominio de los saberes fundantes; y ya fuera que el mismo se ocupara de analizar lo sucedido o lo presente, debía procurar fidelidad al noble arte de las definiciones y demostraciones [27]. Para ello, su gran aliada, la dialéctica, sumaba a las funciones clásicas –la gimnástica, la homilética y la diaporética– una cuarta, que es su función examinadora (exetaotikh,), a efectos de acceder a los principios de las ciencias . Pero en todos los casos,en la visión aristotélica, el conocimiento obtenido se ve ahondado y robustecido con la *revelación* que las artes proporcionan. Ellas no sólo ensanchan el horizonte conceptual y empírico; también vuelven a los hombres más plenamente hombres.

Con estos postulados in mente –y una vez más con la guía del *Fedro*– el Filósofo establece en la *Retórica* su célebre distinción entre los

---

[25] W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p. 382. Valga recordar aquí el juicio de Cicerón sobre el estilo de Aristóteles: *"dicendi quoque incredibili quadam cum copia, tum etiam suavitate"*. Cfr. su *Académicas,* II, 38,119.

[26] Cfr. al respecto Quintín Racionero, *Introducción* a Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, p. 7-19.

[27] Aristóteles, *Tópicos*, VII 3, 153 a7-15.

géneros de discursos, llamando *deliberativo* al que se ocupa de la deliberación sobre cuestiones acaecidas o posibles, *judicial* al encargado de dirimir pleitos tribunalicios, y *epidíctico* al que tiene por objeto elogiar a los héroes o personajes admirables, tanto como amonestar a los viles y encanallecidos. Lo que es bello o vergonzoso, pertenece entonces a la naturaleza de esta última modalidad discursiva [28]. El elogio, como después veremos, pone el acento en el bien y en la belleza de las acciones, apuntando a resaltar aquellos comportamientos virtuosos sobre los que se fundan y sostienen los caracteres de lo hermoso. Mientras que el vituperio, obrando al modo de un contraste, persigue en definitiva idénticos resultados.

Pero no basta con distinguir los géneros –ciertamente lo primero, pues define el fondo o la sustancia del asunto– sino que debe atenderse a *la forma* en que el discurso ha de proferirse, para tornarlo armonioso y persuasivo. Expresarse no consiste únicamente en acumular palabras, así guarden relación de ideas y de criterio; es preciso encontrar y ejercitar las *virtudes* propias de esa expresión anhelada, el decoro necesario y debido. Es el gran tema de la *léxis ethiké*; esto es justa, adecuada, oportuna y plástica, "puesto que para las demostraciones hay diferencias en expresarse de un modo u otro" [29].

Aristóteles se ocupó largamente de estas virtudes de la expresión, mencionando entre otras a la claridad, la corrección, la adecuación y la elegancia; características todas que evitan la vulgaridad y otorgan veracidad y belleza [30]. Queda en firme que a la vista de estas propiedades, los géneros discursivos son nada si no se completan y coronan con semejantes atributos; así como nada es el hombre si al expresarse con ellos no se hace digno de proclamarlos, dando lugar a una concordia recíproca entre la palabra y el alma. Es la doctrina de los *charaktêres*, que –aunque resulte paradójico– expresa inmejorablemente la fórmula catoniana del *vir bonus, dicendi peritus*; tal vez por aquello que sentenciara Glover, de que cuando se ha dicho una cosa en latín, no hay modo de decirlo mejor.

Definido el discurso entonces, sea deliberativo, judicial o epidíctico, a todos y a cada uno de ellos convendrá adjudicarles los dones que lo vuelven adecuado (*prépon*) y grato para los oyentes [31], con lo que se cumple además el móvil pedagógico y artístico de la palabra. Porque todo interesa en este sentido no sofístico de la retórica que nos comu-

---

[28] Aristóteles, *Retórica*, III,17. Las referencias al *Fedro* pueden constatarse en el pasaje 261 c-e.

[29] Aristóteles, *Retórica*, III, 140 b 15-17 y III, I, 1403 a9-10.

[30] Ibidem, cfr. III, caps. 2-12.

[31] Ibidem, 1414 a 27.

nica el Filósofo: la elección del género discursivo, la adecuación del mismo, las virtudes de la expresión que la vuelven verdadera y bella, la precisión del asunto abordado, la conducta del expositor y la recepción del auditorio.

III. El género epidíctico

Digamos en apresurada síntesis, que en la elaboración de la retórica que nos comunica el Estagirita, lo bello y lo verdadero han pasado a ocupar sitiales relevantes, siendo rasgos reclamables por igual a las ciencias del hombre y a los hombres de ciencia.

La pregunta que nos formulamos es si este Aristóteles que proclamó en *La Poética* la superioridad de la poesía sobre la historia para aleccionamiento de esta última, y que declara ahora la necesidad que el arte del rétor tiene de la una y de la otra, así como en definitiva de que las tres se aúnen tras la conquista de los trascendentales del ser, no tendrá un mensaje para los historiadores en las páginas de la *Retórica.*

Va de suyo que la respuesta es afirmativa, como ya quedó esbozado al explicar que el Filósofo pide auténtica mímesis al poeta, veracidad al que interrogue al pasado, y virtudes de la expresión a quienes tengan algo substancial que expresar, lo que incluye implícitamente al historiador como de un modo explícito alude al tribuno. Pero bien podría servirle a aquel una ligera meditación sobre el género epidíctico y la *léxis ethiké* que mejor lo manifieste. Porque es propio del mencionado género,como vimos, elogiar a los héroes o a los prohombres, que son por lo mismo comunicadores de una admirable belleza espiritual; así como subsidiariamente denostar a los réprobos para inducir al distanciamiento de toda inverecundia. No debería resultarle impropia sino connatural al historiador semejante tarea. Máxime cuando esos "*buenos*" y "*malos*" cuya celebración o condena se está exigiendo, no se alistan en sendas categorías por razones subjetivas, sino en tanto demuestren objetivamente su *disposición habitual* para las acciones notables o detestables, su firme resolución de evitar o de dejarse llevar por la *hamartía*, entendida como falla moral [32]. Mas son seres aclamables o incalificables del presente, podrá objetar alguien con razón, a la luz del texto aristotélico. No obstante dice el mismo, expresamente, que tal género discursivo se aplica "a lo pasado por medio de la memoria", y que su fin no es otro más que negar lo afrentoso y ensalzar la beldad [33].

---

[32] Sobre el significado de estos términos en Aristóteles, cfr. Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, Caracas, Monte Avila, 1991, p.53.

[33] Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1, 20.

El género epidíctico no es el que se usa para las transacciones interesadas que pueden mover a los comerciantes o a los sofistas; ni debe ser tampoco el que se instrumente entre pleitistas oscuros, ya que nunca "se debe persuadir de lo malo", sino estar "en disposición de discernir lo plausible" [34]. Vale por lo pronto para quien se haga cargo de él, la recomendación de "persuadir por el talante", de modo que los destinatarios de sus enseñanzas se convenzan de que se hallan en presencia de alguien "digno de crédito en virtud" [35]. Puesto que si "no son menos convincentes los discursos basados en ejemplos" [36], no son menos ejemplos –es decir, no tienen menos fuerza inductiva– los paradigmas que emanen de la misma actitud testimonial del expositor [37].

Casi completando una idea que, a fuerza de fundamental elementalidad ha quedado clara, acota Aristóteles un pasaje lleno de grandeza y de capacidad ilustrativa: "[...] los que elogian [...] no miran si se ha realizado algo conveniente o perjudicial, sino que con frecuencia llenan de alabanzas al que, incluso desdeñando su propia utilidad, ha hecho algo bello, al modo como elogian a Aquiles porque socorrió a su amigo Patroclo, aun sabiendo que él mismo, que podía seguir con vida, iba a morir por ello; pues para él resultaba esta muerte más bella que conveniente la vida" [38].

Repare el historiador en estas verdades antiguas, pronunciadas desde la mejor helenidad. Como en el ejercicio del género epidíctico, toca a él discernir equitativamente entre justos y ruines; no según conveniencias o pareceres personales, ni mucho menos por impresiones del momento, sino por la constatación de *una habitualidad para las acciones ennoblecedoras o funestas*; esto es, para la virtud o para el vicio. Toca a él discernir lo plausible de lo irrecomendable, sabiendo que ninguna de ambas cosas podrá hacer con genuina autoridad si no ha sido capaz de encarnar los valores que pregona y de deshacerse de los disvalores que denuncia. Pero también le corresponde a su oficio, entender –con la mirada puesta, por caso, en las figuras homéricas– que una conducta ensalzable no se ha de medir por la utilidad que le reporta en términos materiales a quien la protagoniza, sino por la preeminencia de lo honesto sobre lo útil que sea capaz de atestiguar. Y he aquí el secreto de un comportamiento bello y por lo tanto elogiable. "Es bello lo que, siendo preferible por sí mismo, resulta digno de elo-

---

34 Ibidem, I, 5, 30 y I, IV, 15.

35 Ibidem, *Retórica*, III, 7, 08a 26 ss.

36 Ibidem, I, 2,4, 20.

37 Sobre los ejemplos, cfr. Aristóteles, *Primeros Analíticos*, II 24.

38 Aristóteles, *Retórica*, I, 3.2 1359a. No puede ser casual que el mismo caso mencione en la *Etica Nicomaquea* IX, 8, 1169 a 18, al hablar de la amistad.

gio; o lo que siendo bueno, resulta placentero en cuanto que es bueno. Y si esto es lo bello, entonces la virtud es necesariamente bella, puesto que, siendo un bien, es digna de elogio" [39], sin olvidar que es por la virtud –y únicamente por ella– "que los hombres realizan hechos bellos" [40]. De un modo o de otro, por el camino de lo ético o de lo estético lógicamente enhebrados, viene a decirnos Aristóteles que quien se exprese epidícticamente, no puede desvincularse de la belleza ni del deber de laudarla; y por ende, no puede desvincularse del hábito poético.

Enseñanzas generales que se aplican a todos los casos pertinentes, pero que parecen dirigirse específicamente al historiador cuando el Filósofo agrega: "También son bellas todas las cosas cuyo premio es el honor, y todas las que procuran más honor que dinero. E, igualmente, todas las que, estando entre las que son dignas de preferirse, se hacen no por causa de uno mismo; las que son buenas en absoluto; las que se realizan por la patria con olvido de uno mismo; las que son buenas por naturaleza [...] Asimismo son bellas todas las que de suyo corresponden más a después de la muerte que al período de la vida, ya que las que se hacen mientras se está vivo, se hacen más por causa de uno mismo. Y también cuantas obras se realizan en beneficio de los demás [...] Como asimismo las cosas memorables –y más cuanto más lo sean–, las que sobreviven a la muerte de uno, las que generan fama, las que son fuera de lo común [...] Bellas son también las posesiones improductivas, por ser más propias del hombre libre. Y lo que es específico de cada país, así como lo que en cada pueblo constituye un signo de elogio [...] como por ejemplo, si las acciones son dignas de los antepasados y de los hechos anteriores" [41].

Listado de suyo significativo, y lo suficientemente rico en sugerencias como para que lo pase por alto el historiógrafo, aunque no lo tenga por destinatario explícito. Pues no hay mejor destino (ni incluso mejor criterio metodológico) para quien se consagre al oficio del pasado, que saber distinguir entre aquellos que persiguen la honra o el oro; entre las cosas intrínsecamente aprobables o réprobas, según su naturaleza; entre el amor a la patria y al prójimo hasta el abandono de uno mismo, o el egocentrismo esterilizante que ahoga toda alteridad y todo afecto. Ni hay mejor destino ni mejor criterio historiológico que discernir en el tiempo y en el espacio, entre la capacidad de sacrificio y la de beneficio, entre las obras caducas y las imperecederas, entre el

---

[39] Aristóteles, *Retórica*, I, 9.2, 35.

[40] Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, I 12, 1101 b 31-33.

[41] Aristóteles, *Retórica*, I, 9.3, 35; 1367 a 25-30; 9.4, 10.

ocio contemplativo y el torbellino de la tecnolatría, entre los gestos furtivos e intrascendentes y aquellos otros que se enraizan en la eternidad. Saber qué hombres y qué cosas encomian, bendicen y felicitan a una tierra, y qué hombres y qué cosas la maldicen volviéndola repudiable; porque la magnanimidad y la singularidad son cosas superiores, "y la superioridad es una de las cosas bellas" [42]. No; decididamente no puede ni debe el historiador dejar de oír estos consejos de Aristóteles.

Al fin, para aventar las dudas sobre el papel valioso que en tales emprendimientos puede cumplir la poesía, él mismo –explicando estas cuestiones– invoca y convoca el testimonio de los poetas, como Alceo, Ifícrates, Simónides o Safo, con quien acaba diciendo: "Si tuvieras el deseo de cosas buenas y bellas [...] la vergüenza no te dominaría los ojos, sino que hablarías de lo que es justo" [43]. Porque los virtuosos debe ser emulados, ya que "es honrosa la emulación y propia de hombres honrados" [44], pero merecen asimismo "elogios y encomios, sea por los poetas o por los prosistas" [45].

Mas un discurso, como ya vimos, y sobre todo el apodíctico del que estamos hablando y procurando sacar enseñanzas, no es sólo contenido sino forma, pues "no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe" [46]. Cuidando ante todo *el tono, la armonía y el ritmo,* que tanto predisponen los ánimos en una dirección favorable o desfavorable. Misterios y dotes de la expresión, cuya preocupación primera adjudica el Filósofo a los poetas [47]. Y cuidando igualmente que no falte el debido *exordio*, al que compara con el preludio de las piezas musicales [48].

La expresión en suma, debe poseer *claridad*; la llamada *perspicuitas* por los latinos, reaseguro contra la vulgaridad o los alambiques, y garantía de lenguaje patente, despejado y diáfano. Con una dosis de *extrañeza*, es decir, de palabras no ordinarias y metafóricas, que despierten la admiración y el deleite sin sacrificar la inteligibilidad. "La poesía" –vuelve a enseñar Aristóteles– "tiene muchos recursos de esta clase" [49]; y "si se aplican bien [las metáforas de los poetas] "el resulta-

---

[42] Ibidem, I, 9.6, 25.
[43] Ibidem, I, 9.3, 10.
[44] Ibidem, II, 11.1, 35.
[45] Ibidem, II, 11.2, 20.
[46] Ibidem, III, I, 1,15.
[47] Ibidem, III, 1.3
[48] Ibidem, III, 14,2.
[49] Ibidem, III, 2.1, 10.

do es elegante" [50]. "La claridad, el placer y la extrañeza los proporciona, sobre todo, la metáfora", y ella es el arte propio de los poetas [51].

También de estas instrucciones podrá aleccionarse el historiador, incluyendo esta última que recomienda la utilización de la *metá-phorá;* pues ella, como su etimología lo deja ver, comporta el uso traslaticio de los sentidos idiomáticos que da vida a una comparación, enriqueciendo así el campo de las analogías. Pero la metáfora además, posibilita en el hombre, por vía del lenguaje, un tránsito de lo sensible a lo espiritual, de las cosas visibles a las invisibles, y en última instancia a Dios, punto de partida y de llegada de todo verdadero quehacer historiográfico [52].

IV. Un legado aristotélico al historiador

Directa o indirectamente recibidas, no podían resultarles indiferentes a los autores cristianos estas enseñanzas aristotélicas. No sólo en lo que hace a la concepción de la *Retórica*, sino a las ideas más amplias sobre la expresión de lo bello y lo verdadero, o al influjo de lo poético sobre lo histórico.

La noción de la *intelligentiae dignitas et eloquii venustas* –la dignidad de lo inteligido y la hermosura de lo expresado– recorre, por ejemplo, las enseñanzas de los autores medievales, con diferencias de matices y unidad de concepto. Lo lumínico es atributo de Dios, y un modo especial de participar de El, y a la vez de aproximársele, es mediante la luz de una palabra rectora, sea en la oración, en la liturgia o en el estudio de las ciencias. No suponía ello sin embargo, ninguna fácil concesión al sentido vulgar e irracional de la poesía y de los poetas, que de la mano de Platón e incluso de Aristóteles, también rechazaban, por juzgarla "ínfima doctrina". Como no suponía tampoco elevar el saber poético por encima del filosófico o del teológico. Santo Tomás dirá –y es representativo que él lo diga– que es propio de la poesía representar lo verdadero en forma figurada, por lo que ella se vuelve no sólo deleitable sino necesaria; incluso para alcanzar las verdades reveladas que de otro modo excederían nuestra comprensión [53].

---

[50] Ibidem, III, 10.1, 15.

[51] Ibidem, III, 2.3, 5-10.

[52] Cfr.Fray Marcos González, *Dios y la metáfora*, en Actas de la XXIII Semana Tomista, *Santo Tomás de Aquino: humanista cristiano*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1998, p.99-109. Sobre el lenguaje analógico y los límites de la metáfora, cfr. Juan Zaragüeta, *El lenguaje y la filosofía*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, principalmente I y II parte.

[53] Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, VII, 6, 3, 2. Cfr. asimismo *Suma Teológica* I, 1, 9.

Pero antes, para entender la simple historia profana, que –aunque insiste en aclarar que la conforman hechos y no signos– admite que pueda ser auxiliada en su hermenéutica por el *sensus parabolicus* que otorga la poesía [54]. Ella queda ligada de este modo a la inteligencia, pues convoca a la belleza, y *"pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent"* [55]. Lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada; entendiendo por vista –*visio*– no sólo ni primero al sentido externo, sino a la capacidad aprehensiva. La *visio* es una cognición, y en tal medida, *pulchra est id cuius apprehensio placet*, aquello cuyo conocimiento produce placer [56]. Un placer que llega cuando la belleza otorga sus tres grandes dones inherentes, la *integritas*, la *proportio* y la *claritas* [57].

Para aquel hombre medieval –fuese historiador, o eligiese el oficio que le resultara acorde– la búsqueda de la belleza, a través en este caso de la expresión poética, no era una tarea principalmente estética, sino cargada de resonancias teológicas. Pues consistía en acercarse mediante la dignidad de las formas humanas, a la plenitud de la forma divina; avanzando y ascendiendo hasta la contemplación celeste desde la *festivitas* del buen decir terreno. Era casi el cumplimiento de las palabras del Salmista, que le decía al Señor: "he amado la belleza de tu morada". Ya había dicho Averroes, sin duda tras las huellas de Aristóteles, que el que narra *historias* une muchos hechos inventados sin ordenarlos; mientras que el poeta en cambio, pone un número y una regla a hechos verdaderos o verosímiles, y habla de lo universal. Pero el que narra *la historia* debe poner atención a las enseñanzas de la poética, que van más allá de los ejercicios métricos [58].

Por muchos y lícitos reparos que se formulara entonces a poetas y poemas falaces, debido al *defectus veritatis* de su discurso; lo cierto es que bajo la conducción del Filósofo, el medioevo cristiano valoró a la genuina poesía como mediadora de la belleza y portadora de una ciencia inspirada, que era capaz por lo mismo, de derramar su lumbre sobre las otras ciencias.

En el libro inicial de su *Metafísica*, Aristóteles no deja de oír las explicaciones de los poetas cosmogónicos, aunque tome respetuosa distancia de sus conclusiones. Tampoco los teólogos cristianos desdeñaron las voces de esos vates, en las que vieron muchas veces vaticinios

---

[54] Ibidem, VII, 6, 16, ob.1, y ad. 1; y *Suma Teológica*, I, 1, 10, ad.3.
[55] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I,5, 4 ad.1.
[56] Ibidem, I, 67, 1; I-II, 77, 5 ad 3.
[57] Ibidem, I, 39, 8
[58] Averroes, *Comentario Medio*, cit. por Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997, p.139.

y prefiguraciones de la Verdad Revelada, o referentes de sabiduría, si hemos de creerle a Dante [59]. Porque el verdadero poeta, inspirado y sostenido por el amor, va descubriendo y comunicando los reales significados, como si alguien se los dictara:

> "[...] *I' mi son un, che quando*
> *Amor mi spira, noto, e a quel modo*
> *ch' e' ditta dentro vo significando"* [60]

Si valía por lo tanto el concurso de la poesía, nada menos que para la mejor comprensión de las Sagradas Escrituras, y aun para mejorar la dilucidación de ciertas verdades filosóficas y teológicas, bien le venía al historiador tomar debida nota de su magisterio de belleza. Un dístico de aquellos tiempos parece resumir gran parte de lo que decimos, cuando expresaba que "la *letra* enseña los hechos, la *alegoría* aquello en lo que debes creer, el *sentido moral* lo que debes hacer, y el *anagógico* aquello a lo que debes tender". Enbuenahora la historia, si a ella queremos referirnos, se atenga a la literalidad de los hechos, como insistía Santo Tomás, en tanto reaseguro para disipar ficciones; pero no puede permanecer indiferente a los demás sentidos. Y en esos otros sentidos, la poesía tiene su papel que cumplir y su mensaje que dar.

Algo entreveía el fatal y oscuro Nietzsche, cuando pensando en los griegos, pero no sólo en ellos sino en los espíritus que se les asemejaban, sostenía que el ritmo poético agradaba más a los oídos de la divinidad, pues "no sólo los pasos que dan los pies, sino los del alma siguen al compás, y los hombres discurrían que lo mismo debía suceder en el alma de los dioses". De modo que "una idea es más verdadera cuando se reviste de la forma métrica y camina con divina cadencia [...] No debemos olvidar que los grandes maestros de la prosa fueron casi todos poetas, unos públicamente, otros en el secreto de la intimidad, y es lo cierto que la buena prosa se escribe pensando en la poesía" [61].

La buena historia –parafrasearemos finalmente al germano– se escribe pensando en la poesía.

---

[59] Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Infierno, IV, 90 y ss
[60] Ibidem, *Purgatorio*, XXIV, 52-54.
[61] Federico Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 1998, II, p.90 y ss

V. El saber poético

Va de suyo que, con lo que llevamos dicho, podría correrse el riesgo de desorbitar el papel de la poesía. Por lo que serán oportunas ciertas aclaraciones.

La primera, que no es ella la religión salvadora que concibieron los románticos, ni un sucedáneo de la sacralidad, ni un conocimiento esotérico absolutizado e idealizado. No se nutre necesariamente de la noche, de la angustia existencial o de los desengaños, como tampoco resulta un juego idiomático para asomarse al mundo de los sinsentidos pretendidamente revolucionarios. Menos todavía es un arte decorativo, pasatista y frívolo, cerrado en su propia autosatisfacción y de espaldas al orden natural. Demasiado se ha hablado o escrito de ese criterio prometeico, que aspira a sustituir el gesto creacional divino, inventando su propia gracia y su particular redención. El acto poético no es necesariamente equivalente a un acto místico o devocional, aunque pueda servir como vía predilecta hacia ambos. Pero existe por cierto –y esto lo reconocía Aristóteles al igual que Platón– el fenómeno de la inspiración, mediante el cual, algo le es revelado gratuitamente al poeta, quedando casi siempre en condiciones de comunicarlo. Quien se lo revela no es otro hombre, sino el Autor de la Belleza; y éste es el punto, dice Daniélou, en que *la poesía se toca con lo sacro*. El momento imaginado por Rilke, en el que *el ángel* abre con su dardo el corazón del poeta, o en el que *el corazón purificado*, dirá Claudel, *comprende el olor de la rosa* [62].

Así considerado el problema, la historia tiene algo que ver y otro algo que decir. En principio, porque también ella contiene una facultad reveladora, inspiradora y mistérica. Sabe guardar en sus pliegos, secretos cargados de símbolos, y signos cargados de mensajes. Y aunque se ocupa del pasado no es ajena al porvenir. De Ulises podrá tomar el deseo ardiente del regreso al origen; de Abraham, la decisión de abandonar Ur, para avanzar, sostenido por la fe, hacia la tierra que Dios le mostrará más adelante. Le ofrece material a los poetas, mientras que toma o debería tomar de ellos esa visión comprehensiva, sin la cual nada se intelige plenamente [63].

Es más que sugerente al respecto, *el culto nacional de los poetas laureados* que solía tenerse en la Antigüedad, y cuya sola denominación contribuye a ilustrar nuestro planteo. Se ameritaba en ellos, claro

---

[62] Cfr. Jean Daniélou, *Escándalo de la Verdad*, Madrid, Guadarrama, 1962, cap. IV.

[63] Hemos seguido al respecto, el pensamiento de Jean Daniélou en la obra citada *ut supra*, principalmente, p.104-109.

está, las condiciones literarias; pero el mejor reconocimiento a sus personas y a sus obras consistía en honrarlos por su doble capacidad religiosa y política, poética e histórica. Un Esquilo o un Píndaro, o Tirteo o Simónides de Ceos, exaltaban a la vez fastos cívicos y celebraciones cultuales; y encarnaban en sus escritos esa síntesis invalorable de la inspirada belleza y del atestiguamiento del pretérito. El discernimiento les decía a los antiguos que la familiaridad y el trato asiduo con la armonía sensible los capacitaba para la comprensión y la práctica de la armonía espiritual; por lo que se sabía entonces que si la belleza coadyuva a la forja del carácter, lo estético y lo ético no pueden andar por caminos separados. Poesía e Historia volvían a unirse. La primera no era una incitación a la duermevela sino a la virtud; y la segunda arrebataba asimismo de cualquier posible letargo, para obligar moralmente a quien la escuchara o leyera a encolumnarse en las filas de los justos. A la hora de la afirmación del ideal patrio y de la actitud hímnica y laudante, allí estaban esos poetas e historiadores, capaces de retratar el pasado y de entrever prometedores días mientras se fuera fiel a la mejor herencia que aquel dejara.

Después vino el prosaísmo inundándolo todo –dice Ernesto Palacio–; el poema reducido a ornato y el hombre práctico despreciando la sabiduría de los contemplativos. Arrojados de la poesía, tales prosaicos se refugiaron en la sociología, y la explicación del pasado recurriendo a la belleza de los símbolos míticos fue sustituída por las fantasías del pragmático elevadas al rango de única realidad. De modo que se necesita hoy,nuevamente, un verdadero poeta. Y cristianamente hablando, "un poeta que lleve su cruz y sea digno de Nuestro Señor Jesucristo, un poeta sin premios municipales, y con calvario y con genio" [64].

La poesía aquí defendida exige ineludiblemente el acompañamiento de la inteligencia, el alumbramiento de la idea, la apertura intuitiva y lógica hacia los trascendentales del ser, el desemboque natural en la *forma*, y todavía y por lo mismo, esa predisposición hacia lo sobrenatural que mencionaba el mismo Jean Cocteau. El sinsentido, del que se blasona tanto ahora en los ambientes sedicentemente poéticos, es la extinción del poema. Si quien lo piensa o lo escribe no está enraizado en la inteligencia sino asido a la sensualidad o a la irracionalidad, el mismo queda herido, y por sus llagas huirá la poesía.

Mas no se sigue de aquí que tenga que ser lo poético sinónimo de lo racionalista, asfixiando ese recogimiento inicial de las emociones y de los amores esenciales, que se traducirá después en palabra signifi-

---

[64] Ernesto Palacio, *El espíritu y la letra*, Buenos Aires, Herrera, 1945, p. 157-159 y 101.

cativamente proferida. Se trata, simplemente, de que *la inteligibilidad predomine sobre la oscuridad* [65]; puesto que la vera poesía no busca sino dar a luz lo substancial, avanzando de lo visible a lo invisible, de las imágenes de lo real a la realidad que ya no necesita de imágenes. Es esta poesía y no otra, la que en las circunstancias cumbres de la civilización se abre paso, en un momento fulgurantemente privilegiado. "Los ángeles de la historia" –dirá entonces Maritain en frase que anticipamos en el epígrafe– "exigen un gran poeta para ese momento. Cuando se les da, llámase el momento de Esquilo y de Sófocles, el de Virgilio, el de Dante, el momento que abre las grandes épocas clásicas" [66].

Por la poesía el hombre puede superar y compensar un estado del alma que se asemeja al destierro, y que no es otra cosa mas que la pérdida o el olvido de la sabiduría primordial. El conocimiento poético recupera el bien propio e inherente de las cosas, restituye a la realidad su mejor e íntimo ser, y en tanto *creación* es capaz asimismo de *animar una forma.* Milagro que Aristóteles vislumbró con su *doctrina de la imitación* como rasgo connatural al verdadero arte. El conocimiento poético se aproxima entonces al saber por connaturalidad, afín a las grandes experiencias creadoras o videntes; callada o intransferible virtud en quien la posee, pero con fuerza irretenible para traducirse en la obra artística. Maritain lo compara con el regreso del pájaro a su nido; pues así también, analógicamente hablando, con el saber poético el recogimiento espiritual regresa al nido misterioso del alma. Y nota en consecuencia, una vez más, la razón que le asistía al Filósofo para declarar a la poesía superior a la historia. "Débese ello a que está emparentada con lo más secreto de lo concreto, con lo más íntimo de las esencias, *quiddidades*, *cualidades, taleidades, haeceidades, ipseidades*, de las que rebosa lo real y lo singular. He aquí por qué ella y el objeto hecho rebosan de significación, entregan al espíritu, de un solo golpe, el universo en una mirada.

> *Il fallait bien qu'un visage,*
> *réponde à tous les noms du monde"* [67].

---

[65] Raïsa Maritain, Sentido y no sentido en poesía, en Raïsa y Jacques Maritain, *Situación de la poesía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978, p. 47.

[66] Jacques Maritain, *Del conocimiento poético*, en Raïsa y Jacques Maritain, *Situación*... etc, ob,cit, p.104-105.

[67] Ibidem, p.178.

Versos que bien le vienen retener y emular al historiador. Pues no debe resultarle ajena *esta necesidad de que una mirada, responda a todos los nombres del mundo.* Para lo cual, esa mirada, no podrá tener el sello del inmanentismo historicista, sino el vuelo de aquel ave aludida que quiere retornar a la morada del alma.

Le debemos a Tolkien una particular estimación de lo mítico-poético, directamente aplicable a los estudios históricos, que nos permitirá completar lo que decimos [68].

Empieza por advertirnos que no hay en aquel ámbito de lo mítico-poético enfermedad o minusvalía alguna, aunque de hecho, como todo lo humano, pueda resultar vulnerable. Y a propósito de los cuentos de hadas –cuya reivindicación propone– sostiene que la historia se asemeja al mito, en la medida en que ambos comparten –o debieran compartir– el entusiasmo por la gran pregunta niña acerca de la verdad, de lo bueno y de lo malo. He aquí la sustancia aglutinadora: ese afán, hijo del asombro, de saber la veracidad de las cosas que han ocurrido o que ocurren, y la maldad o bondad de quienes han sido los protagonistas de tales acciones o episodios decisivos, tanto para elogiarlos como para excecrarlos, según diría Aristóteles. Algo absolutamente ajeno en la moderna historiografía, que ha reemplazado a sabiendas las nociones de verdad y bondad por la idea de la utilidad relativa y temporaria, tanto de los hombres como de sus actos.

Aquellos desechados relatos, que apenas si suscitan el risueño desdén de los racionalistas, tienen cuatro valores notables para ofrecernos: *la fantasía, la renovación, la evasión y el consuelo*. Y Tolkien sabe explicarnos el porqué.

La fantasía porque "ni destruye ni ofende a la razón; y tampoco inhibe nuestra búsqueda ni empaña nuestra percepción de las verdades científicas". Por el contrario, en un mundo que ha destronado la Verdad, el Bien y la Belleza, ella sigue siendo ese "derecho humano", por el que "creamos a nuestra medida y en forma delegada, porque hemos sido creados; pero no sólo creamos, sino que lo hacemos a imagen y semejanza de un Creador". Sigue siendo, en una palabra, el reaseguro de nuestra condición creatural; y en tal sentido,"cuanto más aguda y más clara sea la razón, más cerca se encontrará de la fantasía". [69]

La renovación, porque ella nos previene contra esa posesión confianzuda de la realidad, que nos hace creer sus anquilosados dueños;

---

[68] J. R. Tolkien, *Sobre los cuentos de hadas*, en su *Arbol y Hoja*, Barcelona, Minotauro, 1994, p.11-100.

[69] Ibidem, p. 68-70.

y nos devuelve en cambio "la visión prístina" y fresca, desempañando los cristales ya demasiado turbios por la monotonía. La piedra o la madera, el hierro, el árbol y la hierba, la casa y el fuego, el pan y el vino; todo merece ser captado como por primera vez; cual si acabaran de ser inaugurados y estrenados para nosotros.

La evasión, entendida como la legítima fuga de un prisionero injustamente capturado, y no al modo de la huida de un desertor. Y el consuelo de un final reparador y gozoso, a pesar de las innegables catástrofes que recoren el camino. La cualidad específica de este gozo, consiste en "un súbito destello de la verdad", en obtener una satisfacción y una respuesta al interrogante sobre la verdad [70].

Con estas cuatro notas distintivas, así explicadas, lo poético y lo histórico parecen encontrarse y fusionarse. Y de este encuentro –asegura y desafía Tolkien– "el corazón del hombre [...] obtiene la sabiduría del único que es Sabio". Porque "aunque ahora [está] exiliado, el hombre no se ha perdido ni del todo ha cambiado. Quizá conozca la *des-gracia*, pero no ha sido destronado, y aún lleva los harapos de su señorío, el dominio del mundo con actos creativos [...] Benditos los hombres de Noé que construyeron las pequeñas arcas, aunque frágiles y con pocos viajeros, y con vientos contrarios avanza hacia un puerto que la fe adivina. Benditos los hacedores de leyendas con sus versos, sobre cosas que no se encuentran en los registros del tiempo [...] No caminaré con vuestros monos progresistas, erecto y sabio. Ante ellos se abre el abismo oscuro adonde el progreso lleva" [71].

La genuina sabiduría histórica no se halla en el racionalismo ni en el evolucionismo, ni en la parodia del progreso indefinido, sino en saber conservar el señorío para regresar al Origen. Que es a la vez, paradójicamente, el único modo de conservar las fuerzas, para avanzar contra viento y marea –como el Arca de Noé– hacia el puerto de la fe presentida.

VI. Una aplicación argentina

Esta concordia de lo poético con lo histórico que venimos proponiendo, encuentra en la liturgia su expresión más jerárquica y empinada. Será por lo mismo, objeto de una venidera aproximación [72]. Pero

---

[70] Ibidem, p. 83-86.

[71] J.R. Tolkien, *Mythopoeia*, en su *Árbol*...etc, ob.cit, 137-141. Aclaremos que en su *Sobre los cuentos de hadas*, que veníamos siguiendo, Tolkien cita su *Mythopoeia*, aunque fragmentariamente.

[72] Tenemos in mente la elaboración de un sencillo ensayo sobre *La poesía y la historia en la liturgia católica*.

centrémosnos ahora, a modo de ejemplo, ya no en lo que sería esta aplicación universal –posiblemente la más excelsa–, sino en una ilustrativa aplicación nacional, ligada a nuestra propia historia y al patrio sentir poético.

Es ella el *Poema de las Invasiones Inglesas*, de Ignacio B. Anzoátegui [73], verdadero exponente del género epidíctico, y claro modelo de esa anhelada unidad histórico--poética.

Bien decía Aristóteles que era necesario un exordio o *prooímion*, un *hodopoíesis* o preparación del camino, que templara el ánimo inicial de los oyentes, volcándolos con convicción hacia la causa y hacia las personas cuya justa defensa se encaraba. Y que en el género epidíctico (como el preludio entre los músicos) diera además el tono y la nota que se necesitaban para enlazar las restantes afirmaciones y sostenerlas abiertamente. Ya por vía directa del elogio, de la censura, de la disuación o del consejo [74].

Anzoátegui ha elegido un exordio breve en el que la ponderación y la reprobación juegan papeles equidistantes. Buenos Aires, el lugar apetecido por los invasores, es "la ciudad abierta", "la ciudad confiada que saca por la noche, para hamacar la luna, sus sillas a la puerta". La ciudad con destino –"predestinada"– constituida en "la avanzada, la incómoda avanzada de un imperio". No sólo merece el respeto por su origen y prosapia, sino la condolencia anticipada por la tropelía de la que va a ser objeto. De allí los sucesivos ayes con que principia el poeta:"¡Ay de ti, Buenos Aires!".

Por contraste, ante esta doble expresión de ensalzamiento y de condolencia, el mismo exordio censura a los algareros y nos persuade de su malicia. Era aquella una "piratería" –le dice a la ciudad– "que ni siquiera sabe saludarte llamando '¡Ave María'!"; con el agravante de que en su ceguera y soberbia, se ha atrevido a confundirla con "una colonia perdida en cualquier parte de cualquier hemisferio". A ella, que es la vanguardia de la Hispanidad Católica en este sur lejano y combatiente.

Pero "hablemos acerca de la virtud y del vicio", escribe Aristóteles definiendo al género epidíctico, "de lo honesto y de lo inmoral, pues éstos son los objetivos que se propone el que alaba y el que vitupera" [75]. Y así sucede en el poema que comentamos. La confrontación recorre

---

[73] Ignacio Braulio Anzoátegui, *Poema de las Invasiones Inglesas*, en su *Antología Poética*, *Otros Poemas (1939-1952)*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1952, p. 119-124. Fue reproducido en una diversidad de medios, tanto literarios como históricos y políticos.

[74] Aristóteles*, Retórica*, III, 14, 1, 20; 14, 2, 25, y I, 1, 54 a 9

[75] Ibidem, I, 9, 1.

el núcleo de los versos, para quedar en un campo, claramente delimitado, el encomio a la virtud; y en el otro, no menos nítidamente dibujada, la descalificación de los defectos. Son "ellos" y "nosotros", los destinatarios de unas y otras palabras:

> "Ellos traían sus uniformes colorinches, de esos que se alquilaban indistintamente para bufones y para soldados,
>
> Y nosotros teníamos nuestros soldados vestidos con los colores de los pájaros y con los colores de los enamorados.
>
> Nosotros teníamos la pura religión nacida del agua del Bautismo y del árbol de la Redención.
>
> Y teníamos, para defendernos de las tentaciones del espíritu, el Tribunal de la Santa Inquisición.
>
> Ellos traían su tristeza, la invencible tristeza, inseparable del crimen de herejía.
>
> Y nosotros teníamos, por encima de todo, nuestra alegría"

Separadas legítimamente las aguas de los réprobos y de los elegidos, procede la aclamación de lo heroico y la recusación de las vilezas. El panegírico de nuestro "mando militar", de "la mujer destinada y el niño destinado"; del pueblo que tenía el orgullo de creerse tal " y no tan sólo un electorado", y que, por eso mismo, era capaz de poner "el alma de rodillas entre el Alfa y la Omega". Exaltación lírica y épica, en admirable síntesis, de esos hombres anónimos o con nombres conocidos, a quienes resultaba grato "quemarse en la gloria de la gloria futura", y oír "la voz que clama por la patria que llega", bajo "un cielo embanderado".

Paralelamente, llega el castigo de la palabra dura e implacable contra el saqueador extranjero. Pecador y hereje, es su cargo mayor, al que siguen otros en consonancia con el primero. Su frío pragmatismo, sus "conveniencias razonadas", sus actos de despojo, su afán de lucro, su infidelidad a Roma, su obediencia a reyes voluptuosos y decadentes, sus componendas palaciegas, propias de mercaderes e impropias de señores. Y como con la helenidad toda enseñara Aristóteles que el kalo,z "tiene la doble acepción de hermoso y honesto, o sea, lo bello físico y lo bello moral" , lo deshonesto no puede sino ser feo, ética y estéticamente hablando. Por eso, estos verídicos salteadores que describe Anzoátegui, portan "uniformes colorinches", tienen el rostro desfigurado por "la invencible tristeza", y merecerían llevar "el obligado parche en el ojo".

Pero hay aún algo igualmente notable en esta composición que glosamos. Ya habíamos visto como el Filósofo enumera y especifica todas aquellas acciones bellas que el género epidíctico está llamado a rescatar y a encomiar [76]. Y casi una a una van quedando pintadas aquí por el poeta. Son bellas las cosas "que procuran más honor que dinero [...] las posesiones improductivas", leíamos en Aristóteles. Dirá Anzoátegui en concordancia, que nosotros teníamos:

> "La alegría de esperar cada día, como un nuevo milagro, la aurora y el clavel.
>
> Y amar la inutilidad de la mariposa y la servidumbre de la miel [...] [...]
>
> Porque tenemos el sentido español de las cosas
>
> Y si le vendemos trigo a los judíos no les vendemos nuestras rosas [...]
>
> Porque todavía tenemos el orgullo imperial y casero
>
> De faltar el respeto al comerciante y de respetar al pordiosero".

Son bellas, continúa el de Estagira, las acciones que se hacen "no por causa de uno mismo", sino "por los demás y por la patria, con olvido de uno mismo"; "las que sobreviven a la muerte". Escribe el de Argentina, que entonces, en las jornadas de 1806-1807, nadie cuidó su vida, "porque la razón de nuestra vida es la razón irreductible y la medida de la vida es nuestra falta de medida". Que no se batalló por motivos mostrencos, sino "porque Dios no quería que nuestros hijos rezaran en una lengua hereje [...] Porque creíamos en la Penitencia y en la Eucaristía, y en la Virgen María y en su amable asistencia". Era lógico y justo en consecuencia, que aquellos actos tuvieran la hermosura y el rango de los que sobreviven a la muerte: "Allí la fama ardiente y allí la gloria pura". Nadie recuerda en los días que corren a los que desertaron de la contienda desigual y riesgosa. Mas han trascendido el paso de los años, los nombres legendarios de aquellos conductores y conducidos que lo arriesgaron todo por la reconquista y la defensa del suelo natal y de la Fe heredada.

Dice al fin Aristóteles, que son igualmente bellas las acciones "específicas de cada país" y "dignas de los antepasados"; es decir aquellas que no nos avergozarían delante de los Antiguos, según se le oyera en

[76] Cfr. nota 42.

su momento a Platón. Guardando consonancia con tamaño magisterio, sabrá decir Anzoátegui, que nos alistamos para la contienda y la victoria:

> "Porque no era posible que una ciudad fundada contra el hambre y el fuego,
>
> se entregara con las manos atadas al capricho del primer pirata palaciego [...]
>
> Porque no era posible que la sangre española, nuestra sangre española, nuestro ser y sentido.
>
> Malograra la historia de un Imperio por el halago del casamiento con un contrabandista enriquecido".

Y si supimos hacerlo, fue nada más y nada menos, porque habíamos recibido de nuestros antepasados "el espaldarazo de la Caballería". Y bajo la capitanía de estos varones y varonas elogiables, la ciudad estuvo a la altura de su rango. Resplandeció como "la firme doncella de la antigua cruzada".

Tres cosas ha hecho Anzoátegui aquí con entera propiedad y absoluto derecho: *bella poesía, verdadera historia y buena retórica*. Celebrable don de reunir, como cuadra, los trascendentales del ser en la unidad del saber, para que se cumpla aquel perpetuo ideal de la paideia griega.

Ideal al que no es posible renunciar, ni resignarse a perder. No por lo menos, si se elige vivir *con el cielo embanderado y el alma de rodillas entre el Alfa y la Omega.*

Bibliografía

- Alighieri, Dante, *La divina comedia*, Buenos Aires, Dante Alighieri, 1984, edición a cargo de Angel Battistessa.
- Anzoátegui, Ignacio B, *Antología poética*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1952.
- Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, edición a cargo de Antonio Tovar.
- Aristóteles, *Retórica,* Madrid, Gredos, 1994, edición a cargo de Quintín Racionero.
- Aristóteles, *Retórica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, 1951, edición a cargo de Ignacio Granero.

- Aristóteles, *Retórica,* Madrid, Aguilar, 1968, edición a cargo de F. De P. Samaranch
- Barthes, Roland, *La antigua retórica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982.
- Bredif, L, *Demóstenes y la elocuencia política en Grecia*, Buenos Aires, El Ateneo, 1943.
- Cicerón, *De la invención retórica*, Madrid, Biblioteca Clásica, 1879, vol I.
- Daniélou, Jean, *El escándalo de la Verdad*, Madrid, Guadarrama, 1962.
- Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1949.
- Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997
- Evans Civit, Jorge H, *Introducción y notas a los «Tópicos» de Aristóteles*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.
- Gilbert, Katherine y Kuhn, Helmut, *Historia de la estética*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1948.
- González, Fray Marcos, *Dios y la metáfora*, en Actas de la XXIII Semana Tomista, *Santo Tomás de Aquino: humanista cristiano*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1998, p.99-109.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Labor, 1978.
- Homero, *Ilíada*, Barcelona, Planeta, 1980.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977
- Lausberg, H., *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1966
- Maritain, Raïsa y Jacques, *Situación de la poesía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978.
- Mc Leish, Kenneth, *Aristóteles,* Colombia, Norma, 1999.
- Nietzsche, Federico, *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 1998
- Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, Caracas, Monte Avila, 1991.
- Padrón, Héctor (compilador), *Aristóteles*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1998
- Palacio, Ernesto, *El espíritu y la letra*, Buenos Aires, Herrera, 1945
- Petit de Murat, Fray Mario, *Lecciones de estética*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Artes, Escuela de Artes Plásticas, s/a.
- Platón, *Fedro*, en Platón, *Obras completas*, Buenos Aires, Bibliográfica Omega, 1967, vol. I
- Ross, W,D, *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, Turín-Roma, Manetti, 1949.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1958 y ss.
- Tovar, Antonio, *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Perrot, 1954.
- Tolkien, J.R, *Arbol y Hoja*, Barcelona, Minotauro, 1994.
- Zaragüeta, Juan, *El lenguaje y la filosofía*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.

EL IDEAL DE LA CABALLERÍA SEGÚN LEOPOLDO LUGONES

P. ALFREDO SÁENZ

HEMOS comentado recientemente un libro inédito de Leopoldo Lugones que apareció en el segundo volumen de las obras completas de nuestro gran literato, emprendimiento ciclópeo, por cierto, de Ediciones Pasco, ya que totalizará nada menos que 53 volúmenes, bajo el nombre de "La misión del escritor". En el mismo tomo se incluye otro trabajo inédito titulado "El ideal caballeresco", donde se reúnen siete trabajos suyos, publicados entre 1935 y 1937 en el suplemento literario del diario *La Nación*. A este último trabajo nos referiremos ahora.

1. Orígenes y desarrollo de la Caballería

En los presentes escritos, nuestro autor se propone continuar consideraciones ya vertidas dos décadas atrás en sus *Estudios helénicos*. Allí decía que la caballería errante, instituida para encarnar las creaciones epopéyicas de la poesía, convirtiendo el heroísmo en estado habitual, encuentra sus arquetipos más remotos en el mundo griego, particularmente en la Ilíada y la Odisea. Su espíritu, que conocemos tan sólo por la vía literaria, se encuentra ya en los poemas homéricos. De ahí su afirmación de que "el paladín medieval fue hijo del caballero heleno", así como que la Caballería fue "la imitación de Homero", sea directamente, sea a través de la Eneida, la obra caballeresca del mundo romano (cf. p.180).

Las semejanzas son demasiado notorias como para ser casuales. Durante el siglo X se formó la leyenda de la Tabla Redonda, cuyos dos héroes más antiguos, el mago Merlín y Tristán, corresponden a Proteo y a Teseo. No en vano la Ilíada y la Odiosea eran las lecturas fundamentales de la enseñanza del griego en la Galia meridional hasta comienzos del siglo V. La famosa *Chanson de Roland*, llena de reminiscencias

antiguas, fue el gran poema épico del siglo XI, si bien su formación legendaria proviene del siglo anterior, al igual que la del ciclo de la Tabla Redonda. Carlomagno es, como los reyes de lo Ilíada, "pastor de pueblos".

Antes de entrar en la lid, los guerreros de la *Chanson* se injurian mutuamente, al mejor estilo homérico, o alaban sus propias gestas y su capacidad de combate. La espada de Carlomagno se llama *Joyeuse*, es decir, gozosa, como la *alacris ensis* de los héroes romanos. Merlín, cuando muere, lanza un alarido espantoso, semejante al grito colosal de Ares herido por Diomedes en el canto V de la Ilíada. Las novelas caballerescas difícilmente dejan de citar como arquetipo a Héctor, el héroe de la guerra de Troya, tan popular en la Edad Media.

Lugones destaca la importancia de Carlos Martel, vencedor de los árabes, y sobre todo de Carlomagno en la historia de la Caballería. La independencia de España septentrional en aquellas épocas aciagas se debe, en buena parte, a las armas del gran Emperador, que logró sacudir el yugo sarraceno. Fue entonces cuando la caballería andante de los siglos VII y VIII dejó de ser una expresión anárquica del valor, para organizarse por primera vez bajo los dos Carlos, quedando constituida en un estamento de la sociedad, una verdadera corporación militar sujeta a normas muy precisas. Asimismo, la veneración de la tumba de Santiago dio origen a las grandes peregrinaciones a Compostela, establecidas precisamente en tiempos de Carlomagno, semejantes a las que se hacían al Santo Sepulcro, cada vez más hostilizadas por los árabes de Palestina, así como a Roma, sede del sucesor de Pedro. La ruta al sepulcro de Santiago conocía cuatro variantes, cuatro caminos reales que eran en gran parte antiguas rutas romanas; una de ellas pasaba justamente por Roncesvalles, donde sucumbió Rolando, el héroe de la *Chanson*. Dicha peregrinación era una especie de viaje trascendental, nueva expresión de la vida errante de las andanzas caballerescas. El apóstol Santiago pasó a ser el paladín de la guerra contra los árabes.

El permanente estado de conflicto contra el musulmán fronterizo, que dio al cristianismo un carácter heroico y de milicia sostenida, suscitó la idea religioso-política de atacar el enemigo en el mismo corazón del Islam, en el Oriente, donde tenían el centro de su poder. Cien años antes de la primera Cruzada, el papa Silvestre II, que era provenzal, había concebido un proyecto semejante. El concilio que lo decidió se celebró en Clermont, ciudad del sur de Francia, y quien lo realizó fue Urbano II, monje de Cluny, la abadía que había tomado a su cargo las peregrinaciones a Compostela. Lo que ahora llamaríamos "la propaganda" la hicieron los trovadores, de quienes trataremos más adelante. Luego vinieron las siguientes cruzadas. El predicador de la se-

gunda fue San Bernardo, borgoñón, caballero andante, si los hubo, fundador de la Orden de los Caballeros del Temple, de espíritu milicial y enamorado de su dama, la Santísima Virgen. Según puede advertirse, resulta evidente que tanto los hechos como sus principales actores tuvieron cual marco referencial aquella región franco-hispánica de la antigua Provenza y Aragón, donde nació la Caballería andante del paladín y la figura del trovador. Por todos estos datos Lugones se reafirma en su idea de que fue Provenza el centro épico y legendario de la creación caballeresca. No en vano aquella zona de Europa fue la que mejor había conservado la influencia cultural griega.

A lo anteriormente dicho agrega nuestro autor otro dato, que puede parecer paradójico, y es el influjo árabe en la formación del espíritu caballeresco. A pesar de la lucha frontal entre cristianos y musulmanes, había entre ellos no pocas afinidades; por ejemplo, el culto del honor, la veneración de la mujer, la influencia de la poesía, la afición a la filosofía. Se sabe, asimismo, que el idioma árabe, ampliamente conocido en la Europa de la cultura hasta el siglo XIIII, fue el que transmitió a la Cristiandad, mediante traducciones sucesivas, los viejos textos de los pensadores griegos. En lo que atañe a los héroes mismos, si bien el valor de los guerreros árabes y cristianos era semejante, no lo eran, por cierto, sus respectivos estilos de vida, ni sus criterios morales. La continencia y el celibato religioso, por ejemplo, tan alabados en el cristianismo, constituían para los musulmanes objeto de desprecio y hasta de infamia.

Generalmente se ha creído que fue en el Renacimiento cuando el mundo de la cultura redescubrió la antigüedad greco-latina, olvidada durante siglos. Nada más falso, afirma nuestro autor, ya que a través de los árabes así como del influjo proveniente de Bizancio, cuyo esplendor alcanzó su apogeo a fines del siglo X, "hubo más helenismo viviente en la Edad Media que en el Renacimiento y en nuestros días".

Quizás le haya faltado a Lugones considerar el papel de los bárbaros en la formación de la Caballería. Se sabe que ésta se originó a partir de la conjunción de las prácticas de los bárbaros, propias de épocas de hierro y de violencia arbitraria e incontrolada, con el espíritu sereno y justiciero del catolicismo. Para que dicha síntesis se realizara de manera plena fue preciso, por cierto, que transcurriesen largos siglos, durante los cuales se fue produciendo el encuentro y la subsiguiente simbiosis de las dos grandes tradiciones, la del Norte, germana y bárbara, y la del Sur, romana y católica. De esta síntesis surgió la Caballería. El ataque generalizado de los árabes contra el naciente mundo cristiano fue el detonante que exigió de Occidente la formación de un conjunto estable de guerreros, constituido casi exclusivamente por hombres de a caballo. Luego esta institución se hizo permanente, y no

mera respuesta a una emergencia coyuntural. León Gautier llegó a escribir que "la Caballería es una costumbre germánica idealizada por la Iglesia".

Sea lo que fuere, el hecho es que el vínculo social de la Cristiandad, uno de cuyos puntales más relevantes fue la Caballería, se anudó en el helenismo y la latinidad, hasta que lo asumió la gracia ecuménica de la Redención, es decir, hasta que dicha gran tradición recibió las aguas del bautismo. Como es conocido, en su vida personal Lugones partió de una concepción agnóstica y llegó hasta los umbrales de la fe. Tal "conversión" pasó concretamente, según él mismo lo confiesa, por el reconocimiento de este hilo conductor que explicita la providencia divina en la historia: "Extraviado yo entonces por la soberbia racionalista en la vanagloria de mi propia ignorancia, ni alcancé a verlo ni supe comprender que el cristianismo es la continuación providencial de la civilización grecolatina, cuya filosofía, ética, estética, derecho, idioma y propósitos, transfigurados por la Redención, como los mismos pueblos a quienes tocó su apostólica iniciativa, convirtiéronse en el bien común, prometido así al género humano; y que de ahí toma significación trascendente por lo ecuménica la incorporación de este Nuevo Mundo a la Cristiandad, formando un capítulo de su triunfal historia". Una de dos, agrega: o todo esto es casual, porque sí, o la historia demuestra la existencia de un principio rector, que no puede ser otro que la Providencia (pp.180-181).

En el texto recién citado advertimos, y bien hace en señalarlo Lugones, que la Conquista de América no fue sino un capítulo de ese designio salvífico. Pues bien, dicha Conquista se gestó, al igual que las Cruzadas, en aquella región de Provenza, con la presencia de una mujer, elemento infaltable en el panorama caballeresco, en este caso la magnánima Isabel, la dama de los caballeros conquistadores, que para el logro de tan glorioso emprendimiento no dudaría en empeñar sus joyas. "La Conquista de América, o sea la operación que incorporó estos países a la Cristiandad, dándoles luego categoría de naciones, fue la postrera Cruzada". Por eso, a juicio de Lugones, se hace tan necesario estudiar la formación histórica de sus realizadores, "el soldado y el misionero, sendos campeones de la espada y de la cruz" (p.180).

Las palabras del último capítulo del libro constituyen un himno a la figura del caballero: "Estado triunfal en que alcanzó el cristianismo su segunda plenitud –la de los héroes, cual la otra fue la de los mártires–, teniendo de portaespada al Andante que campeaba por la justicia y por la fe las tierras del mundo, bajo el patrocinio de María, la inspiración de Beatriz y la efusión de la caridad, triple dulzura de su gloria" (pp.213-214).

2. El caballero como arquetipo social

Tal cual lo sabemos por la historia, el caballero no es sino el resultado de un prolongado e inteligente trabajo pastoral de la Iglesia. Durante la terrible anarquía de aquellos siglos oscuros de la edad de hierro, que extremaba la iniquidad y la barbarie, el cristianismo fue realizando el milagro de transformar al bandolero errabundo en busca de dinero o de posesiones ajenas en el caballero andante de la justicia y de la fe, al bandido en héroe. Luego, ese caballero andante del siglo IX se convertiría en el cruzado del siglo XI, cuando la Cristiandad emprendió el contraataque sobre los países sojuzgados por el Islam.

En nuestro libro sobre la Caballería nos hemos detenido morosamente en la formación espiritual y militar de aquel que pretendía ingresar al Orden de la Caballería.

La iniciación comenzaba en la corte o en el castillo, haciendo que el pretendiente sirviese de paje hasta los catorce años y de escudero hasta los veintiuno. En esos años, especie de noviciado, el joven iba adquiriendo fortaleza, aguante, destreza en las armas, disciplina en su conducta, cortesía y respeto en el servicio de las damas, deberes todos que exigía su desempeño como paje y escudero. Asimismo hemos descrito ampliamente el ritual que se seguía, casi a modo de sacramento, cuando el joven era armado caballero. Luego de pasar toda la noche velando sus armas en una iglesia, le era conferida dicha dignidad, en una ceremonia no demasiado distinta de la ordenación sacerdotal. Gradualmente le iban imponiendo sus diversas vestiduras, cada una de las cuales encubría un símbolo preciso, expresado en las plegarias que acompañaban su imposición. El baño lustral y la vestidura blanca recordaban el bautismo y el matrimonio. El espaldarazo final imitaba el rito de la confirmación. La figura del caballero era una figura idealizada, y el espíritu de la Caballería impregnaba todo el tejido de la civilización medieval. Pensemos que las mismas Órdenes Mendicantes, que aparecieron en la Edad Media, fueron consideradas como "la caballería de Dios" (p.162).

Una vez armado, el caballero se lanzaba por los caminos para deshacer entuertos e instaurar la justicia, todo para la gloria de Dios y de la Cristiandad. Dicha actividad incluía un severo y permanente entrenamiento así como "juegos miliciales" que lo capacitaban mejor para el combate. Teníanse por los más nobles las justas de lanza, a causa de su mayor riesgo; a menudo resultaban sangrientas. Hoy algunos se escandalizan de ello. Sin embargo, como bien escribe Lugones, "conviene recordar lo que ocurre ahora en los [encuentros] de box, inclusive los episodios mortales, aun cuando no sean sus móviles el ejercicio militar, el honor ni la cortesía, sino la codicia de la «bolsa». La grave-

dad de esos simulacros de guerra en los cuales peligraba la vida para adiestrar el brazo y templar el corazón con poética gallardía, puede justificarse ante nuestro sórdido pacifismo, recordándole que fue con paladines y no con boxeadores como se hizo la reconquista de España, la Conquista de América y la unidad de la civilización en Europa" (p.173).

No deja de resultar fascinante esta figura adusta del caballero que sin más que su fe en Dios, la confianza en su caballo y en su lanza, así como el amor de su dama, se lanzaba por los caminos del mundo para defender la justicia allí donde se viese conculcada en la persona de los débiles, los huérfanos, las viudas, los monjes, sin otro galardón que una sonrisa aprobatoria, una flor, o un bucle de la amada. Como dice Lugones, "su heroísmo resultaba una obra de arte en esa perfección del desinterés" (p.166). Lo que más le honraba era la confianza que en él ponían los pobres y humillados para salvaguardar sus derechos, así como el Rey para la defensa de la patria. Sólo el amor lo impelía a realizar el bien, un amor puro, sin esperanza de remuneración alguna.

En nuestra obra anteriormente aludida acerca de la Caballería nos referimos a las virtudes más propias del guerrero cristiano. Escribe Lugones que en los festines que solían acompañar a la promoción del caballero, o de un grupo de caballeros, era costumbre decorativa la presencia de doce damas de honor, cuyo atavío simbolizaba las virtudes que debían ornar a los que integraban el Orden, como la fe, la caridad, la justicia, la prudencia, la templanza, la fortaleza, la magnanimidad, la esperanza, el coraje. "La Edad Media educaba para el heroísmo. En ello puede apreciarse la importancia singular de aquella escuela de jefes que fue la Caballería" (p.206).

Hemos advertido cómo Lugones relaciona frecuentemente la Caballería con la Belleza. Porque si el objeto del arte es la belleza, que no sólo inmortaliza la obra sino que también predispone a la nobleza al exaltar la excelencia del espíritu y su anhelo de perfección, la dedicación a esas obras bellas que son las hazañas propias de la Caballería, no pudo sino incentivar una aspiración inagotable a manifestar la gloria de Dios en verdad, bondad y sacrificio. Sería, pues, lícito decir que la Caballería es "el propósito superior de crear la belleza como estado de alma" (p.137). Porque el talante propio del caballero es el heroísmo, y ¿qué otra cosa es el heroísmo sino "la belleza exaltada a lo sublime"?

3. La dama del caballero

La consideración del enlace que existe entre la caballería y la belleza nos conduce como de la mano a otro tema, muy predileccionado

en estos escritos de Lugones, a saber, el papel de la mujer y del amor en la Caballería. Los primeros dos ensayos de la presente obra se refieren, precisamente, a la doctrina del Perfecto Amor, según aparece en la *Vita Nuova* de Dante. Es cierto que dicha doctrina se conocía ya en el siglo XII, como una suerte de mística profana del amor, a mitad de camino entre el amor carnal y el amor de Dios. Lugones se inclina a aceptar la tesis de que Dante perteneció a una hermandad llamada *I Fedeli d'Amore*, expresión que aparece varias veces en su *Vita Nuova*. Trátase, probablemente, de una de las corporaciones medievales, a la que se ingresaba mediante un proceso de iniciación, en el marco de un ritual surcado por palabras simbólicas que debían mantenerse en secreto. Esta hermandad, al exaltar la espiritualización de la mujer y, con ella, del amor virtuoso en el hombre, dio pábulo al heroísmo, a las gestas, a las proezas que concretaban aquel amor. De este modo, los integrantes de la hermandad y el ideario que los reunía bajo el nombre de "la Doctrina del Perfecto Amor", contribuyeron a suscitar en la sociedad una noble transformación de las relaciones entre los hombres y las mujeres, sobre todo en el ámbito de la Caballería. "La *Vita Nuova* de Dante constituye una apología y la más alta de aquel sistema de purificación en la belleza, que durante los quinientos años corridos desde el siglo nono fue la «Cortesía» o Doctrina del Perfecto Amor profesada por trovadores y paladines" (p.131). Esta "Doctrina" halló en Dante el gran poeta que la consagrara.

No se puede concebir la figura del caballero si se prescinde de la dama que lo cautiva. Ya desde que era armado como tal, estaba ella presente, calzándole las espuelas en la ceremonia final, como para indicarle que en honor suyo debería emprender sus andanzas épicas. Ello muestra la dignidad que tenía la mujer en la Edad Media, según lo ha probado fehacientemente Régine Pernoud. Bien dice Lugones que "fuera del cristianismo, son creaciones imposibles la beatriz y el paladín" (p.172). A las acciones heroicas del caballero respondería la delicadeza y el primor de la mujer. En ello consistió lo que se podría llamar el feminisrmo medieval, tan distinto del nuestro. Es la diferencia que va de las beatrices a las sufragistas, escribe Lugones. En su époco llamaban "sufragistas" a las mujeres que luchaban por el voto femenino, al igual que el hombre, lo que era sinónimo de "marimachos".

Se ha señalado la estrecha relación que los cristianos medievales establecían entre la mujer idealizada y la Santísima Virgen, a la que no en vano el monje-caballero Bernardo de Claraval llamara *Notre-Dame*, Nuestra Señora, o Nuestra Dama. El culto a la Santísima Virgen fue la devoción por excelencia de los paladines. Señala Lugones, también acá, la influencia de la cultura griega. La devoción a la dama, muchas veces desconocida, como lo fue Dulcinea para el Quijote, se parecía a la que profesaban los héroes de la guerra de Troya, que estalló preci-

samente a causa de una mujer, Helena, si bien adúltera y fatal. También aquí hay que decir que se produjo una cristianización del helenismo, mediante la transfiguración de la mujer. No en vano el edificio principal de la cultura griega fue el Partenón, que significa "el templo de la virgen", o sea, de Atena, la diosa virgen, patrona de los héroes homéricos a quienes tuvo por modelos el caballero medieval. Así como el Partenón estaba dedicado a la virgen pagana, así los caballeros edificaron sus mejores catedrales en honor a la Virgen Madre de Dios y Señora nuestra. "Atena fue la deidad del Partenón, y María, la señora de la Catedral" (pp.137-138).

Sea lo que fuere de esta influencia, lo cierto es que la Cristiandad encarnó su ideal de belleza en la amada. No por cierto la mujer carnal y libidinosa, sino la mujer pura, espiritualizada. Citemos a este respecto un magnífico texto de nuestro autor: "La Edad Media la constituyó [a la civilización] armonizando los tres poderes de que son otros tantos símbolos la cruz, la espada y la rosa. Esta última es la gracia femenina manifiesta en la flor natural que premiaba el trovador; en la rosa de oro con que el Papa obsequia a las reinas; en la Rosa Mística del empíreo, y en la rosa de luz que, transparentando gloriosos colores, cala el frontón de la basílica: ornamento con que se alegorizaba también el esplendor de la Encarnación, o según las palabras de su anuncio, la plenitud de la Gracia" (p.141). He ahí la confluencia del caballero, la catedral, el sacerdocio y la mujer, en espléndida armonía.

El caballero vivía absorto en la mujer de sus sueños. Ello se tornaba necesario si quería mantenerse en el estilo heroico propio del estado de vida que profesaba, no quitando su pensamiento de la dama que lo amaba y le inspiraba aquella noble exaltación. Todas sus andanzas y aventuras guerreras, completamente a solas con su corcel y su espada, recorriendo el mundo para defender la justicia, en pruebas larguísimas, a veces de años, signadas por penurias sin cuento, se basaban en que, según la Doctrina, el amor era recíproco y exigía la totalidad de la dación. En retribución a la generosidad de su entrega, a las hazañas que emprendía por su amada, terriblemente exigentes, recibía a veces, como único galardón, un casto beso en público. Por lo general la dama le negaba la satisfacción carnal, para mantener pura la "llama esencial" de la Caballería que era la continencia, virtud señalada del paladín. Al aceptarlo como su "servidor", ella le devolvía "el don de su gracia". Tal era la doctrina caballeresca del amor, su "mística profana", como dice Lugones. Y así lo que campeaba era la caridad: tanto el luchar el caballero en favor de los desvalidos, como el agraciarlo la amada con su merced. Bien escribe nuestro autor: "La superioridad de la mujer consistía en su eficacia para exaltar en el hombre la nobleza, el valor, la generosidad y la devoción, virtudes fundamentales del caballero que la satisfacción sensual destempla con su agotamiento

u oscurece con su hartura" (p.171). Así se practicaba el dominio virtuoso del instinto "en que, moralmente hablando, consiste la civilización" (p.169).

Lugones se complace en contrastar aquella mujer espiritualizada y la mujer de nuestro tiempo, liberada y moderna. Las beatrices, como a veces se las llamaba, por la dama que el Dante idealizó en su *Comedia*, son las que formaron a aquellos héroes. ¿Y cuáles son los engendros feministas de la modernidad? "En vez del perfecto caballero que ganaba para aquéllas la gloria al único precio de este bien, o sea el heroísmo de la virtud: valor, sacrificio, belleza; el perfecto negociante, ganador de dinero por cualquier medio, y naturalmente pacifista para gozarlo sin escrúpulos ni piedad. Progreso indefinido, al fin, que esto es dogma racionalista, así va transformándose la ralea de granujas engendrada por el liberalismo, en la hora de bandoleros que el comunismo nos depara" (pp.177-178).

4. El trovador

Hemos advertido que en su descripción del quehacer caballeresco Lugones alude repetidas veces a la belleza. Porque la Caballería, afirma, "fue una realización poética" (p.138). Nada de extraño, ya que cuando el hombre entiende que su vida tiene un sentido e incluye una misión heroica, no puede seguir siendo prosaico. Podríase decir, más en general, que la Edad Media fue, toda ella, una época eminentemente poética, poblada de signos y de símbolos.

De ahí la pertinencia del trovador, el vate de la caballería y del amor. Si la Caballería es, como dice Lugones, un estado de poética exaltación, por la hermosura de la magnanimidad que lo caracteriza así como de su entrega hasta el heroísmo en la disposición a ofrecer hasta la propia vida en aras de la equidad, la fe y el amor, resulta natural que aparezcan los cantores que la exalten. Ambos, el caballero andante, con sus gestas y proezas, y el trovador que las celebra, coinciden en los mismos ideales.

También la poesía de los trovadores encuentra antecedentes en la cultura griega, como los tienen el ideal de la dama y la caballería misma. No es casual, escribe Lugones, que el poeta caballeresco, que comenzó escribiendo sus versos en latín, y luego en las lenguas romances derivadas del latín, inauguráse su historia en aquella zona provenzal a que aludimos anteriormente, impregnada de helenismo, donde en el siglo IX todavía se conocía la lengua griega. Por eso el trovador es, en última instancia, un hijo de Homero, quien a través de la leyenda de Virgilio, tan difundida durante la Edad Media, llegó hasta aquél con las hazañas de la guerra troyana.

Si el caballero combatía para establecer la justicia en la tierra y trabajar para la gloria de Dios, el trovador fue, como dice Lugones, "el poeta de esa doble devoción religiosa y heroica, que el misticismo del amor encarnó en belleza" (p.133). De este modo, el trovador y el paladín "completáronse en aquella civilizadora religión del heroísmo y de la belleza" (p.139).

Lugones se remonta lejos para exaltar el valor de la palabra, que fue el instrumento del trovador. Porque si el paladín usaba las armas, el trovador recurría a las palabras. La palabra, que es una imagen verbal, busca representar materialmente lo invisible e ideal; es una especie de música. De allí brotó la poesía cristiana de la época, y las plegarias e himnos que cantaba el pueblo en la Cristiandad. Para esos hombres, dice nuestro autor, la palabra tenía mucha mayor trascendencia que hoy, porque en cierta manera se la entendía en continuidad con el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, que es precisamente "Verbo". De ahí que la primera poesía cristiana venga a ser el Ave María, no pudiendo tener un origen más bello. "Y como la vara del lirio de la Anunciación, el lenguaje del Perfecto Amor floreció en tres géneros de poesía: el místico popular, o franciscano; el lírico del *dolce stil*, que tuvo en Dante su más insigne poeta; y el «alto» o «bello» de la épica, en la que lo fue él de nuevo" (p.156).

El trovador fue el sacerdote del verbo épico. Como se sabe, "trovar" significa "encontrar". Lo que el trovador "encontraba" era la magnificencia de la hazaña caballeresca y la belleza del amor purísimo a la dama de los sueños. Para Lugones la figura de Dante aparece ejemplar en este sentido, ya que reunió en sí al primer poeta lírico, que es el de la *Vita Nuova*, con el primer poeta épico, que es el de la Divina Comedia. Es por ello el mayor poeta de la Cristiandad, el trovador supremo.

El caballero y el trovador se nos muestran como las dos mayores dignidades laicas de la Edad Media. Ambas debían merecerse. Nadie nacía trovador o caballero.

No deja de resultar aleccionador advertir cómo cuando Lugones habla de los trovadores trae el recuerdo de aquellos grandes hombres del siglo XIII, supremo en su esplendor, como lo fueron Tomás de Aquino, Alfonso el Sabio, Francisco de Asís, todos inspirados poetas, que suscitaron durante siglos una maravillosa floración de himnos, motetes y secuencias, que transformando gloriosamente el latín, engendraron de él cinco idiomas, "pues así es como el puro amor en su propia esencia se renueva y perpetúa" (p.140). Ese canto quedó como petrificado gloriosamente en las grandes catedrales de aquellos tiempos. Si su diseño arquitectónico simbolizaba el cuerpo de Cristo crucificado, con los dos travesaños que se juntan en el crucero, su dedica-

ción a María homenajeaba a la Dama, a la Madre de Dios, "que el arcángel del lirio había anunciado" (p.141).

El trovador iba de castillo en castillo, de palacio en palacio, de pueblo en pueblo, él también errante, a semejanza del caballero, verdadero difusor de la belleza y de la elevación épica. Con ocasión de referirse a sus "cantos de cruzada", Menéndez y Pelayo ha destacado el nexo que existió entre la lírica y la épica en la poesía medieval. A juicio de Lugones, caballería, poesía y amor fueron tres expresiones de lo que podría llamarse el "orden" medieval. "El paladín lo restablecía; el poeta lo realizaba; el santo y el amante lo espiritualizaban exaltándolo a su respectiva mística [...] De tal modo, al ver el orden un estado de proporción, resultaba estética en el arte, verdad en la sabiduría, santidad en el bien: triple glorificación del amor divino. Y por esto los místicos llamaban a la virtud *ordo amoris*. Todo, en efecto, lo ordenaba el eterno amor, y en ese mismo orden manifestábase a la vez la plenitud de su gloria eterna" (p.154). No se trató, en el fondo, sino de un encuentro entre el bien, la belleza y la verdad. 0, como dice en otro lugar, fue el triunfo de una triple nobleza ganada a fuerza de espíritu: la Caballería, la poesía y el sacerdocio.

DINERO S. A.

HUGO ESTEVA

–PERO, amigo, no pretenderá que se puede hacer justicia en serio a través del dinero...

Cierta suficiencia en el tono que, sin embargo, provocaba atracción y no rechazo, me llevó a unirme al grupo que conversaba en torno de él y al cual no tardó en monopolizar.

–¿Qué justicia se puede esperar de un bien cuantitativo por excelencia? El dinero sólo podría ser aliado de la equidad si el peso ganado con esfuerzo o con talento tuviese distinto valor que el obtenido a través del privilegio, del poder mal habido, de la especulación financiera... Pero no, todos los pesos –o los dólares, o los marcos, o cualquiera de las remotas monedas desde que el mundo es mundo– son iguales. Vale lo mismo el último centavo que está obligado a soltar un pobre honesto que el que cae de la mano del peor traficante. Y lo más grave: la imposibilidad de discriminar según la calidad, propia del dinero, contamina todos los parámetros de la sociedad economicista. En nombre de la igualdad, mediante ese instrumento igualitario que es la moneda, el mundo en que vivimos crea el desequilibrio cualitativo más profundo que registre la historia del hombre. Casi me atrevería a decir, el desequilibrio masivo final.

La reacción del auditorio fue inmediata. Y así como un grupo –al que me sumé– se dispuso a acompañar la discusión iniciada, los más parecieron coordinar, con o sin disimulo, significativos movimientos hacia ambientes más propicios en el amplio y atractivo jardín. El siguió con imperturbable condescendencia:

–Me dirán que toda la vida hubo dinero y que fue más que importante siempre. Pero, aunque no los voy a abrumar con ejemplos, convendrán en que el abierto papel que el dinero juega en los tiempos modernos goza de un protagonismo hasta ahora desconocido. Si no, permítanme apenas recordarles la historia de Raquel y Vidas, esos

legendarios prestamistas judíos a quienes recurrió el Cid Campeador para financiar su justiciera reconquista. ¿Aceptaría hoy alguien hacer, como ellos, un préstamo en efectivo con la condición de no poder revisar el contenido de los arcones que les dejaban en garantía, asegurando que estaban llenos de material precioso? Más allá de que la anécdota contiene una premisa didáctica del Cid que nuestra cultura nunca debió abandonar –poniendo al poder financiero por debajo del emprendimiento financiado–, los propios prestamistas dan un ejemplo de aceptación y respeto de la palabra empeñada, perdido por completo en nuestros días. ¿Quién da hoy crédito verdadero "a sola firma"? ¿Quién se arriesga a creer en compromisos verbales, si ni siquiera los asentados por escrito tienen garantía? Vea, el juego de las escondidas económicas ha llegado a tal punto y adquirido tal velocidad que el mismo Poder Judicial se queda atrás. Entonces, para reemplazar su demora, los dueños del dinero han inventado una nueva vuelta de tuerca alrededor de la palabra. Porque, en efecto, la palabra que –aunque ya deteriorada– se empeñaba hasta comienzos del siglo XX por el solo honor, termina en manos de estos entes computarizados que manejan nuestra credibilidad económica. ¿O no han visto ustedes que, así como otrora desde el más encumbrado hasta el más insignificante contaban con el refugio y el baluarte igualador de su palabra, las tarjetas plásticas han ido logrando el control electrónico de "todo bicho que camina"? Es así nomás, los verificadores de nuestro comportamiento "plástico", que además usurpan el nombre de la verdad, de la veracidad, se han transformado en nuestra conciencia económica y sus resúmenes valen lo que ningún juramento "demodé".

Durante la pausa hizo una suerte de evaluación del menguado auditorio y siguió sin alteraciones.

–Conciencia económica que, claro, venía ya muy trabajada por los estándares de la moral burguesa. Es cierto que también ahí todo se ha ido relajando y ya son casi exclusivamente los viejos depresivos quienes se suicidan por deudas –aunque esto también daría para más–; pero en la civilización del éxito la minusvalía económica se vive como un baldón. Y a la inversa: ¿quién no ha sentido una suerte de "gusto-más-allá-del-alivio" al terminar con una serie de pagos? ¿Hasta dónde no hay en eso una sensación casi sacramental, substitutiva, de penitencia económica? ¿En qué medida no está uno confesándose –cajero humano o cajero automático mediante– ante el omnipotente Banco? Y después llega esa satisfacción matemática, ese alivio de cuentas claras, tan reconfortante. Si hasta alguna complicidad se desarrolla con el don del dinero de ponerle límites algebraicos a algo tan enervantemente inasible como la vida.

Su mirada volvió a envolvernos, dando tiempo a que cada uno recordase hasta qué punto tantas cosas se le habían ido yendo de las manos.

–Es un alarde de soberbia eso de querer construir diques a la vida con algo tan despreciable y depreciado como el dinero.

Según recuerdo, armaba las frases con cierta reverberante regularidad que aumentaba el énfasis, dando la impresión de un recurso didáctico, pero que bien podía ser sólo prueba de determinación espiritual trasmitida al lenguaje.

–Basta ver los cajeros automáticos que pululan como kioscos en nuestras ciudades para entender de qué modo el dinero es lo que más se intenta vender. Pero también basta eso, aunque lo contradigan las tasas de interés, para demostrar su baratura y su vulgaridad en términos reales. No obstante, queda mucho por recorrer, porque nadie puede imaginar que semejante despliegue sea gratuito. ¿Cómo explicarse, sin una intención ulterior, este afán proselitista más allá de lo seguro de los Bancos por dotar a todo el mundo de tarjetas de crédito y, a su través, ofrecer préstamos con mínimas garantías a segmentos cada vez mayores y menos solventes de la sociedad? ¿A qué viene eso de permitir "descubiertos" por encima de su nivel a modestísimos empleados y esta superposición aparentemente poco supervisada de "plásticos" a pequeños consumidores a quienes, al mismo tiempo, se tienta con un tren de vida que no pueden llevar?

Una breve pausa bastó, supongo, para que cada uno de nosotros se hiciera cargo de su propia "flotante" situación.

–La primera razón es, sin duda, mantener dando vueltas a la maquinaria, pero no me parece atrevido deducir que hay otras. Y ese "plus" tiene más que ver con el poder en sí que con la economía. ¿O se les ocurre mejor forma de controlar a los semejantes que la de tenerlos "encanutados" en sus créditos bancarios? Créditos que, como los pagarés del capital que prestaba un mentado usurero de pueblo, van a ser en su enorme mayoría ilevantables por los desesperados cuyo destino será empantanarse eternamente entre los pagarés de los intereses. En fin, el dinero plástico, que no es anónimo, que ha ascendido de categoría hasta tener nombre y número, será cada día más un cabestro para llevar de tiro a individuos y a comunidades. Como, en otra escala, pasa ya cuando los pueblos votan para que nada cambie en materia económica mientras dejan de lado las cada vez más pobres y olvidadas ideas. Como lo prueba el viraje de los Servicios de Inteligencia que, muertas las ideologías, dormidas las ganas de pensar de los más, se dedican a lo que importa: el espionaje económico, manejados por especialistas en piruetas financieras. Porque a esta altura, para la mayoría de los hombres lo único serio es la economía; el resto es entretenimiento, en el mejor de los casos. Así el Banco –serio, exacto, omnipotente, que está en todas partes, que nunca duerme– es la representación más acabada de un Poder al que se respeta, se teme y

se adula como a Yahvé antes de Cristo. Su ley es la única ley que ha sobrevivido a la modernidad y se apoltrona todopoderosa en el mundo posmoderno.

¿Aburridos? ¿Apesadumbrados deudores? La mayor parte de los espectadores había ido desapareciendo.

–El todopoderoso Banco nos conoce mejor que nuestros íntimos. Puede decir sin errores cuáles son nuestros verdaderos gustos y cuáles nuestras debilidades. Sabe qué comemos, cómo nos vestimos, qué y cuánto regalamos. Nos sigue en las autopistas, toma nuestro avión, entra a nuestro hotel. Sabe fecha, hora y proporción. Sólo podríamos liberarnos de su ojo universal viviendo al contado y en efectivo; pero también se ha ingeniado para que de ese modo parezcamos sospechosos, como si tuviéramos algo que ocultarnos y ocultar. En fin, se nos ha hecho imprescindible porque cuenta con la parafernalia tecnológica que hace posible la vida que él mismo nos ha hecho imposible.

Se arregló los lentes con gesto inquisidor.

–Pero, además, la relación con el dinero tiene una dimensión íntima no menos interesante. No vamos a detenernos en los avaros, archi-coleccionistas tan bien descriptos y conocidos como para que todo el mundo sepa de la existencia, inclusive, de avaros pobres: los que aman al dinero en sí –lo tengan o no– y viven contemplándolo en vivo o en cifra. Me interesan más esos otros más difundidos pero mejor disimulados, que juzgan poco serio al que no tiene plata. Esos que piensan que parte fundamental de la madurez, del desarrollo normal, de la probidad del ser humano es adquirir cierto grado de solvencia económica. Entre ellos se cuentan –y a su armamentario teórico contribuyen– no pocos psiquiatras y psicólogos, que acusan de eternos adolescentes a los irresponsables desprendidos. ¡Hay que ver la severidad que emplean esos señorones que entregaron parte de su vida a la servidumbre de Midas para denostar a quienes no han sabido, no han podido o no han querido hacer otro tanto! Y allí van, con Calvino a la cabeza, a aburrirse en los cómodos hoteles de la predestinación. De ahí los sacan –llenos de proyectos todavía– al día en que van a parar al sanatorio también previsto para encontrarse con la muerte que, por tarde que llegue, parece siempre adelantada para tales responsables señores maduros.

No podría decir que fuese un aire de satisfacción lo que corrió entre los pocos que quedábamos. Hubo, sí, algo que cambió notoriamente el clima establecido hasta entonces.

–Sin embargo, también el dinero llama a la virtud. ¿O se puede imaginar que sea gratuita su amplia capacidad de humillar? ¿Qué tribulación se ahorra el que debe, tiene que pagar y no sabe cómo?

¿Qué dolor le falta al que necesita dinero por buenas razones y precisa ir a pedirlo? ¿Qué no piensa antes de someterse a semejante capitulación? ¿Hay derrotado más derrotado que el que va golpeando una tras otra todas sus fuentes de “financiación”, dejando tras sí la ruinosa ciudad de sus promesas incumplibles? ¿Hay vulnerabilidad mayor que la de esos momentos? Frente a una puerta conocida o frente a la ventanilla de un Banco, tanto da, cuando se teme que un mínimo error –una palabra inconveniente, un número equivocado, cualquier pequeñez– signifique la bancarrota, y más vergüenza todavía. Porque si los heridos de guerra guardan cierta dignidad a pesar de su habitual desamparo, los mutilados económicos sufren además la pesadumbre de que nunca la quiebra es heroica y sobran quienes les dan lecciones de cómo hubieran podido hacerlo mejor.

Su mirada pasó más allá de mí. Sólo entonces me di cuenta de que era el único que quedaba.

–Porque el dinero no es justo, pero es justiciero, ¿sabe? Pone en su lugar a los soberbios que pretenden transcurrir la vida por encima de los trabajos con que obliga a todos los demás súbditos de la Tierra. Los acorrala y reduce como corresponde, ¡insolentes! Sí, mi amigo, el dinero es una cosa endemoniadamente seria.

Me pareció el final. Cuando vuelvo a pensarlo creo que no me despedí porque podía resultar que lo hubiese dejado hablando solo. Hasta diría que también él dio la charla por terminada porque, en tono más bajo, le oí todavía murmurar antes de darme vuelta:

–Tiene un problema el dinero, eso sí: obliga a vivir en presente, con el ceño fruncido y la mirada baja...

No voy a negar que recordé con cierta frecuencia esta conversación con un desconocido. Pero tampoco podría asegurar que me sorprendió mi anfitrión de entonces cuando, tiempo después, satisfizo mi pregunta sobre su singular invitado revelándome que se trataba del Presidente del International & Global Bank.

A SAN BERNARDO

Azul de cielo en tu mirada penetrante,
ardor de fuego en tu alma enamorada,
como lava hierve tu sangre litigante
cuando Cristo y su Iglesia te reclaman.

La luz del Verbo iluminó tu mente;
su cruz marcó el rumbo de tu vida,
abriste el surco de su amor, vehemente,
sin rendirte en la tristeza y la fatiga.

En tus labios la verdad crucificada
desplegó su belleza inclaudicable,
cual bandera de guerra en la Cruzada
que convoca y divide como un sable.

Fue la Virgen la Dama de tus sueños,
fuiste tú el juglar de sus encantos.
Ella: el faro en la tormenta y el lucero;
tú: la barca velada con su manto.

En el claustro del Cister te formaste,
fue tu molde Jesús Crucificado,
corriste la carrera y lo alcanzaste
y en la cumbre del Calvario se encontraron.

Él bajó de la cruz donde peleaba:
era el éxtasis, presagio de la muerte;
al final del combate se abrazaban
el Caudillo y su soldado para siempre.

Oh místico doctor y seráfico guerrero,
San Bernardo, gran abad del Claraval,
fiel modelo, como monje y caballero,
del que reza y del soldado para siempre.

Que a su ejemplo el estandarte alcemos,
divisa invicta de la santidad,
y sigamos a Cristo y lo alcancemos
para, al fin, rendirnos en la eternidad.

P. LUIS E. MURRI

Notas a la poesía **"A San Bernardo"**

Esta poesía está inspirada en su vida y obras, pero de modo particular y a modo de resumen, en el libro *La Familia que alcanzó a Cristo*, de M. Raymond.

En la primera estrofa, se describe como era él física y espiritualmente. En 'La Familia que Alcanzó a Cristo', se relata como fue el momento en el que él pide ingresar al Cister. Dice que de pronto se acercó a la puerta del monasterio un joven acompañado por veinte más, rubio, alto , de ojos azules, pero por sobre todo, de "mirada penetrante". Y es que le invadía "sangre litigante", la sangre le hervía en las venas, "como lava" de un volcán, cuando se lo tocaba a Cristo o a la Iglesia. Por eso él decía: "los asuntos de Dios no me son ajenos jamás. Cuando se lo toca a Dios a mí se me toca, cuando se injuria a la Iglesia a mí se me injuria". Digamos que vibraba y tronaba cuando esto sucedía.

En las estrofas segunda y tercera hay una alusión a esa mente esclarecida que él tuvo, a esa luz del Verbo que puso al servicio de la Verdad, y al mismo tiempo a ese su amor por la Cruz; él fue un gran devoto de Cristo crucificado. Esa verdad que él enarbola como bandera de combate, y al mismo tiempo una verdad crucificada, porque le trajo muchos dolores, incluso de parte de compañeros, y algunos que habían sido amigos suyos. Pero jamás se rindió ante la adversidad, la soledad, la tristeza, o la fatiga; siguió peleando por dar a luz la verdad en medio del error, y hasta la muerte.

En la estrofa tercera se canta a esa verdad que fue "como una bandera" y como una espada, "como un sable". Una bandera, porque la verdad, como la bandera en la guerra, convoca las fuerzas propias. Y también sable, por un doble motivo. En primer lugar, el sable también convoca, convoca las fuerzas propias en la guerra, pero además divide, divide lo bueno de lo malo, los amigos de los enemigos. Y esa verdad que predicó san Bernardo, fue como dice san Pablo, más tajante que "una espada de dos filos"(Hb 4,12).

En la estrofa cuarta hay una mención a la Virgen, a la cual él consideraba su dama, su señora, su reina. Con justeza san Bernardo ha sido llamado en la historia "el juglar de la Virgen", porque posiblemente nadie cantó mejor las grandezas de María.

La mención del "faro" en la tormenta y del "lucero" está tomada de su texto célebre del libro 'Las Grandezas de María' en el que refiere a la Madre de los Cielos como la "estrella del mar". Allí además explica como la Virgen fue para él el faro en la tormenta, y al mismo tiempo el lucero, y el propio san Bernardo fue la barca, cuyo velamen fue precisamente el manto de María.

Las estrofas cinco y seis, hacen alusión al lugar en donde se modeló su alma de santo, y ese molde fue el Cister, y ese modelo fue Cristo crucificado.

Allí afirmamos "corriste la carrera y lo alcanzaste, y en la cumbre del Calvario se encontraron". San Bernardo tiene un texto hermoso en uno de sus ochenta y tres sermones que comentan el 'Cantar de los Cantares', donde nos presenta a Cristo como causa ejemplar y al mismo tiempo causa final para el combatiente cristiano. Concretamente dice: "tú Señor eres el modelo y el premio, causa ejemplar y final, ya sea porque te veo cómo combates, ya sea porque me esperas al final, no sólo para darme el premio sino que tú mismo te ofreces como premio. Ya sea que te mire por donde sea, de ambas formas me seduces y me motivas y me estimulas la voluntad para pelear por tu amor". Es un texto precioso y en el que encontramos además otra de sus frases célebres: "¿Señor, Señor, si eres tan bueno con los que te siguen, cómo serás con los que te alcanzan?". Y san Bernardo es ciertamente alguien que lo alcanzó, como lo alude Raymond en el título mismo

de su libro, y no sólo él, sino toda su familia, que es por ello “La Familia que Alcanzó a Cristo”.

La estrofa sexta, se refiere al momento que sigue al encuentro, allí en el calvario donde el santo alcanza a Cristo; y se produce un éxtasis... En el libro de Raymond, en un momento van hablando el padre prior y el maestro de novicios, van discurriendo sobre la santidad de su abad, san Bernardo. Entran a la Iglesia, y ven a san Bernardo en éxtasis delante de una imagen de Cristo crucificado de tamaño natural, y Cristo que ha descolgado uno de sus brazos y que está abrazando al santo. Y uno le dice al otro: “ahí está el secreto de la santidad de nuestro abad, está enamorado de Cristo Crucificado”. Y el otro le dice: “No, eso lo sabemos todos en la comunidad. El secreto de la santidad de Bernardo está no sólo en que Bernardo está enamorado de Cristo Crucificado, sino de que Cristo Crucificado está enamorado de Bernardo”.

Y este hecho de la vida de Bernardo fue además el presagio de su muerte, que como la de todos los santos, fue un encuentro y un abrazo de eternidad, entre el soldado que es recibido por su caudillo y que le da el premio de buen combatiente.

Las últimas dos estrofas son una evocación. Le pedimos a él, como modelo de monje y de soldado, o sea modelo de alma contemplativa y alma de acción. Pues a él que siendo un abad, llamado por Dios a la vida claustral se lo ha comparado justamente con el “eje de la rueda”, pues estando inmóvil en Dios, movió a toda la cristiandad alrededor suyo. Es entonces modelo del contemplativo, pero también modelo guerrero: el mismo san Bernardo convocó, predicó la segunda cruzada; y es él mismo que a falta de tela para las cruces de los cruzados, las sacó de su propio hábito.

Y al final le pedimos que también nosotros seamos capaces de seguir esa santidad que el siguió, de enarbolar esa bandera, esa divisa. Que seamos capaces no sólo de seguir a Cristo sino de llegar a alcanzarlo, y en este intento no rendirnos jamás. Acá viene muy bien pensar en el poema de Jauja de Castellani, descripción del esfuerzo denodado del alma por alcanzar esa isla, que simboliza un poco eso, esta lucha denodada sin rendirse en este combate de la Vida, como dice el santo Job, y que sólo admite reposo en la eternidad cuando descansemos en los brazos del Señor, y él nos diga: “Ven bendito de mi Padre, porque fuiste fiel en lo poco te hago partícipe de lo mucho”.

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Un verdadero converso

El padre Arthur B. Klyber, un converso judío y durante largo tiempo misionero entre los judíos, murió el 10 de octubre en los Estados Unidos, en una casa de los padres redentoristas, a los 99 años de edad. Fue, entre otras cosas, maestro de novicios, pero su ministerio favorito fue el apostolado de los judíos. Ya de seminarista Klyber soñaba con llevar a Cristo a su pueblo.

[...]

En su último artículo, publicado en *The Wanderer* en 1985, argumentó en contra de la idea de que los cristianos no deberían evangelizar a los judíos. Además de afirmar que el diálogo y la evangelización podían conferir gracias y bendiciones, Klyber sostenía que solamente la proclamación del Evangelio podría conducir a los judíos a la vida eterna.

Y así escribió: "los católicos que públicamente aseguran que la Iglesia no tiene derecho de proclamar el Evangelio a nuestro pueblo judío son maestros de la herejía y por lo tanto escándalo para los fieles."

[...]

"Él fue un verdadero redentorista", dijo el Padre James Keena, uno de sus novicios de los años '50.

The Wanderer, november 4, 1999

\# \# \#

Hartos de ser conejitos de la India en un laboratorio quirúrgico

En muchas parroquias católicas el sentido de lo sagrado –el misterio, la majestad y hasta la reverencia misma– hoy han sido completamente eliminados. Las campanas, el incienso, las velas votivas y el comulgatorio han desaparecido. El Tabernáculo que guarda el sacramento no se encuentra ya.

Estatuas dignas de nuestros amigos los santos están guardadas en el sótano y remplazadas por globos, banderines con sentimiento de tarjeta postal y otras decoraciones de cotillón. El órgano aloja telarañas. El santuario se ha convertido en un escenario. Los reclinatorios han desaparecido [...]

Es virtualmente imposible rezar antes (o después) de misa a causa del parloteo y los gestos de salutación.

El Credo ya no se reza. Los predicadores se hacen los vivos con chistes (sin gracia) y la charlatanería de psicología-pop. Las fórmulas de la liturgia son sustituidas por clérigos políticamente correctos y por lectores con vocabularios insólitos.

Y nosotros debemos aplaudir a la banda, las danzas litúrgicas y los payasos que hacen un ruido supuestamente alegre para el Señor, aunque en realidad se dirige a los animadores.

En muchas parroquias el propósito primario de la misa se ha transformado, de recibir a Cristo y rogar al Todopoderoso, en una "celebración comunitaria" –o sea celebrar nuestros magníficos "yo". Un influyente "experto" en Liturgia ha dicho que "la misa no debería comunicar un sentido de infinito o de eternidad del mundo del más allá", porque se trata en realidad acerca de la "sensibilidad comunitaria" entre los parroquianos. Pero este catolicismo del "feeling" –en el que el signo de la Paz pretende ser el culmen de la misa– carece de magnetismo. Nadie se sale de la cama un domingo temprano en búsqueda de abrazos cariñosos.

Los católicos que se sienten extraños a estas misas banales y extravagantes a veces se cambian de barco por una iglesia protestante pero más digna, o si no se quedan en la cama. Ciertamente, la asistencia a misa de los católicos ha descendido del 70%, cuando comenzaron los experimentos litúrgicos, a un 25% actualmente. Y hoy, dos de tres católicos no creen en la Presencia real de Cristo en la Eucaristía, lo cual no es sorprendente, dado que según oremos así entenderemos la misa.

Los experimentos litúrgicos han sido un miserable fracaso y con el cardenal Ratzinger estamos de acuerdo en que nuestra liturgia dañada necesita una reparación.

New Oxford Review, room 283, 1069 Kains Ave., Berkeley, CA 94706

# # #

La Cruz de Auschwitz

Fue en 1989 que el militante rabino Weiss, de Nueva York, y un grupo de seguidores irrumpieron por primera vez en el terreno del convento carmelita de Birkenau exigiendo el rápido retiro de las monjas, ya que su presencia "era inaceptable para los judíos". Un grupo de obreros polacos que casualmente se hallaban por allí forzaron al rabino y su gente a abandonar el lugar.

[...]

El argumento supuestamente legal aducido por el rabino fue un acuerdo firmado en 1987 en Ginebra por miembros de una asociación judeo-cristiana, cuya representación católica fue asumida por un grupo progresista de la revista *Tygodnik Powszechny*, de Cracovia.

Finalmente, en junio de 1993, en un evento sin precedentes, las carmelitas debieron dejar su convento en Auschwitz contra su voluntad, no sin aclarar que lo hacían respondiendo al deseo de su Santidad Juan Pablo II, que mediante este gesto trataba de salvar el diálogo judeo-cristiano. Pero la concesión no logró satisfacer a los judíos. En subsiguientes viajes, el rabino Weiss exigió la demolición de la iglesia de Birkenau.

En 1996, el Premio Nobel Elie Wiesel requirió oficialmente la remoción de todo símbolo religioso y, particularmente, de la cruz que originalmente fuera erigida próxima al campo de concentración, en ocasión de la misa celebrada por el Papa en su visita de 1979.

A fines de 1997 hubo más demandas judías para remover "la cruz papal".

En febrero de 1998, el ministro de gobierno polaco, Krzysztof Sliwinski, declaró al diario católico francés *La Croix* que la cruz papal sería removida porque perturbaba a los judíos. Pero en marzo de 1998, 130 diputados (principalmente de "Solidaridad") firmaron una carta defendiendo la presencia de la cruz en el sitio en que, por lo demás, los nazis habían masacrado, en 1941, a 150 patriotas polacos. Y el mismo mes, el cardenal Glemp, primado de Polonia, declaró que "la cruz de Auschwitz permanece y continuará estando allí".

Sin embargo, los judíos volvieron a la carga. Durante la reunión ecuménica celebrada en Varsovia el 11 de junio de 1999, el jefe de los rabinos polacos, Menham Joskowicz, se dirigió al Santo Padre en estos términos: "Señor Papa (¡sic!), quisiera pedirle que dé órdenes a su gente para que remuevan la cruz de Auschwitz".

[...]

Auschwitz sin Dios: ¿la última victoria nazi?

Esta controversia por la Cruz echa luz sobre dos problemas que forman la base del conflicto: la nueva "religión del Holocausto" que surge, y el estancamiento, si no el deterioro, del diálogo judeo-cristiano.

Pareciera que la demanda constante, por parte de algunos

judíos, de que se remuevan todos los símbolos religiosos en el entorno de Auschwitz, significa no sólo una falta de respeto para la religión cristiana, sino para el mismo judaísmo. Ya se ha visto que una importante parte de la comunidad judía cree que no debe haber lugar para Dios en Auschwitz.

Una cuasi-religiosa conmemoración del Holocausto lo va a reemplazar. Ciertamente, el mismo nombre de Holocausto (la oblación ofrecida en el Templo de Jerusalén) lleva connotaciones religiosas, pero el término hebreo "shoah" es frecuentemente evitado.

[...]

El rabino ortodoxo Michael Goldberg, de California, no tiene dudas de que estamos ante "el culto del Holocausto". En una entrevista publicada en la revista trimestral polaca *Fronda*, del 9 de octubre de 1997, se refiere al museo del Holocausto de Washington como uno de "los lugares sagrados de este culto, señalando que ¡es imposible hallar en el museo siquiera una mención de Dios! Supongo entonces que en este lugar es más importante rendir tributo a las reliquias que a glorificar a Dios" (p.205).

En este contexto, el lugar más sagrado del culto es ciertamente Auschwitz. Aquí, en el punto central del nuevo culto, el nuevo Mesías –la nación judía– ha sido inmolada en el nuevo Templo.

[...]

De tal manera, paradójica y trágicamente, los nazis y su ideología sin Dios logran su última victoria: Auschwitz se convierte en el ejemplo máximo de la nueva religión del Hombre.

Grzegorz Kucharczyk, "The facts and essence of the renowned controversy", *Christian Order*, vol. 40, nº 11, november 1999

# # #

¿Quién fue Helder Camara?

A la muerte de Monseñor Helder Camara, el 28 de agosto último, a los 90 años, desde *La Croix* a *Figaro* se elevó un solo grito: "¡Ha muerto un profeta!", aunque jamás profetizó nada.

[...]

Solía asistir a las cenas más elegantes rodeado de las mujeres con las mejores joyas a fin de abogar por "la opción preferencial" de la Iglesia, la causa de los pobres, y reunir dinero para ello. Lo cual hubiera sido loable si este obispo no hubiera instaurado en Brasil la teología de la liberación que fue, de hecho, una infiltración de la revolución marxista en la Iglesia y en el pueblo.

[...]

Es a él que se deben las famosas comunidades de base que todavía existen y que en muchos casos sustituyen a las parroquias, cuyos curas, echando todas las culpas a "la Iglesia del pasado", llaman a los paisanos y a los explotados a rebelarse contra los propietarios. Por algo será que Paulo VI lo llamaba: "mi obispo comunista".

[...]

En *Monde et Vie* del 6 de febrero de 1981, Andre Figueras presentó el testimonio de Raymond Le Bourre, secretario de Paul Vaillant-Conturier –1892-1937– (dirigente del Partido Comunista y director de *L'Humanité*). En 1935, a los 23 años, considerado como una de las esperanzas del Partido Comunista francés, fue enviado a la Escuela de dirigentes de Moscú. En ese curso se trataba la táctica de infiltrar miembros del Partido en la Iglesia.

¿Y a quién tenía como condiscípulo? Al seminarista Helder Camara. Le Bourre –comunista arrepentido– le transmitió este dato en 1950 a monseñor Montini, a la sazón prosecretario de Estado de Pío XII, y al cardenal Tisserant. Ninguno de los dos quiso tomarlo en cuenta.

Monde et Vie, 29 septiembre 1999

\# \# \#

Vivimos en exilio

Adrianus Johannes Simonis es arzobispo de Utrecht. En su intervención en el Sínodo sobre Europa, realizado a fines del año pasado, dijo entre otras cosas: que la Iglesia europea hoy podría definirse como "una minoría influida por la mentalidad dominante".

Interrogado acerca de si este Sínodo ha sido pesimista u optimista respondió: "Sé que normalmente definimos realistas a los que son acusados de ser pesimistas".

"Muchas intervenciones fueron de verdad realistas, porque describieron la crisis actual de la fe y de la Iglesia como una realidad dramática. Mirando a mi diócesis, a nuestro país, Holanda, puedo decir que dos millones de bautizados han perdido la fe, han dejado la Iglesia [...] Este desastre es la normalidad para millones y millones de hombres y mujeres de Europa.

[...]

"Creo que el Sínodo de 1991 fue un sínodo que se vivió en un estado de euforia. Se hablaba mucho de los posibles dones recíprocos. Ahora he de decir que del Este nos sigue llegando un don de testimonio, de espiritualidad, de fidelidad a la Iglesia que se

expresa en el vínculo con los que en el pasado vivieron el martirio. Pero respecto al presente muchos obispos del Este se han vuelto realistas.

[...]

"La imagen que más me ha impresionado fue la que usó el Cardenal Godfried Danneels que dijo: «Vivimos en exilio». La Iglesia de hoy es conducida al exilio. Si consideramos el exilio en la historia de los judíos como lo narra la Escritura, vemos que es un tiempo de secularización y lamentaciones. El pueblo judío decía: ya no tenemos nada, no tenemos templo, no tenemos sacerdotes. ¿Qué debemos hacer? Ésta es la imagen que más me impresiona, aunque debo decir que para nosotros la situación es aún más dramática. Los judíos habían sido deportados al exilio por los babilonios. Mientras que yo me pregunto si en cierto sentido no nos hemos condenado nosotros mismos al exilio, y hemos guiado a nuestro pueblo por las sendas del exilio. La crisis viene de adentro de la Iglesia. No por ataques y presiones exteriores.

[...]

"Lo que he dicho es que la Iglesia no puede vivir de las palabras, de la repetición de las palabras que son justas, son sagradas, sin que les corresponda una realidad viva; entonces estas palabras no nos ayudan".

30Días, año XVII, nº 10, 1999

# # #

La cuestión del perdón

La cuestión no es exactamente nueva, puesto que tales pedidos de perdón son casi una rutina durante la época del Concilio y después. La novedad reside en el carácter espectacular conferido a esta nueva demanda, que parece implicar un renunciamiento a todo lo que la Iglesia ha hecho en el pasado con carácter militante. De tal modo, las grandes disputas, las guerras religiosas, deberían ser consideradas equivocadas y pecaminosas.

No obstante, hay que señalar que fueron grandes santos quienes protagonizaron estos eventos e instituciones.

Por ejemplo, San Agustín, San Jerónimo y San Atanasio serían incomprensibles sin tener en cuenta contra quiénes combatieron en su época. Las Cruzadas fueron convocadas por el beato Urbano II e inspiradas por San Gregorio VII. San Bernardo de Claraval fue el principal predicador de la Segunda Cruzada. Uno de los fundadores de la Inquisición fue Santo Domingo de Guz-

mán. Resulta obvio que no se pueden censurar estos acontecimientos de nuestro pasado católico con ligereza. Hacerlo implica un serio reproche a la santidad de quienes los inspiraron. Peor aún, significa censurar la naturaleza militante misma de la Iglesia Católica.

De aquí surgen algunas preguntas: ¿los católicos deberían condenar santos del pasado en función de una discutible obediencia? ¿O deberían ser cautelosos con quienes hoy condenan a los santos y justifican a los herejes?

Atila Sinke Guimaraes (autor de *Quo vadis Petre?*), en *The Remnant*, june 17, AD 1999

\# # #

Libro póstumo de Malachi Martin

A su muerte el Padre Malachi Martin estaba trabajando en lo que decía que sería su libro más importante y controvertido, titulado *Primacía: de cómo la Iglesia Católica Romana como institución se convirtió en una criatura del Nuevo Orden Mundial*. Allí trataría sobre el poder y el papado, analizando el desvío revolucionario del antiguo dogma de la primacía, que se halla en el corazón de lo que muchos ahora ven como el primer quiebre del poder papal en dos milenios.

P. Charles Fiore, "Malachi Martin dead at 78", *The Remnant*, july 31, 1999

\# # #

Record de anulaciones

La arquidiócesis de Detroit tiene el record mundial de anulaciones matrimoniales concedidas, según *Free Press* del 9 de diciembre de 1999.

[...]

Aunque oficialmente no se dieron cifras, se admite que el número de anulaciones ronda alrededor de 1000 por año, y 600 informales, más que en arquidiócesis superiores en número de habitantes, como New York, Chicago y Los Angeles.

Anualmente la Iglesia norteamericana concede 60.000 anulaciones, mientras en 1968 sumaban 400.

[...]

El tema de las anulaciones preocupó al Vaticano hace seis años, cuando el canonista arzobispo Vincenzo Fagiolo reprendió a los obispos norteamericanos por el aumento extraordinario de las mismas, las cuales describió como un "escándalo grave" que daña a

la Iglesia, desautorizando la enseñanza de que el matrimonio es indisoluble.

[...]

Mientras los católicos están habituados a la crisis de las vocaciones del orden sagrado y la vida religiosa, un sacerdote sugirió a *The Wanderer* que ellos no han sido instruidos por la jerarquía para tratar las crisis vocacionales de los matrimonios que constituyen algo más que una crisis [...] "la mayoría no han sido preparados para un casamiento cristiano y ésa es una situación creada, al menos en parte, por el colapso de la educación religiosa en nuestra Iglesia durante los últimos 35 años [...] Nosotros hemos creado este problema. Y luego anulamos el 10% de los matrimonios fracasados que se molestan en solicitar la anulación".

The Wanderer, november 18, 1999

# # #

El cardenal Poupard y el Islam

El Cardenal Poupard, prefecto del Consejo Pontificio de la cultura y uno de los presidentes del último Sínodo, acaba de publicar un libro, *Le Christianisme a láube du III millenaire*, donde escribe: "Europa debe tomar conciencia de que el Islam la quiere conquistar".

[...]

"Ser conscientes de que la presencia creciente del Islam, especialmente en una Europa cuyas fronteras cada vez son más porosas, es confrontar una realidad".

Monde et Vie,
21 octubre-10 noviembre 1999

# # #

Taizé y el ecumenismo

La Voce, semanario interdiocesano de la Umbría, Italia, CIM, 6 de agosto 1999, en p. 5 dice: "en Taizé no se habla de ecumenismo, nadie habla de eso. Ningún joven católico, ortodoxo, anglicano, luterano o musulmán piensa en lo extraordinario que es lo que se está experimentando en aquel lugar porque todos comparten la tensión natural [sic] hacia la unidad de Dios, sin meter problemas de etiqueta".

Para el semanario de los obispos umbrios, la cuestión fundamental de la verdadera Religión, de la Verdad revelada por Dios, es sólo una cuestión de... ¡etiqueta!

En cuanto al ecumenismo del que nadie habla en Taizé, porque se trataría ya de un hecho consumado, está claro que no es otra cosa que el indiferentismo religioso, repetidamente condenado

por los pontífices romanos y que consiste en considerar a las varias religiones –incluso a la Religión revelada por Dios– como formas diversas del instinto religioso único y universal. Así pues, más allá del naturalismo socio-político que ha organizado las naciones y la vida social independientemente de Nuestro Señor Jesucristo y de la Divina Revelación, he aquí al naturalismo religioso que se esfuerza en organizar una "religión" universal (o ecuménica si se prefiere) sobre la base exclusiva de la "tensión natural" religiosa de la humanidad.

Sí sí, no no, año XXV, nº 17, 31 octubre 1999

# # #

Iglesias: teatro para la escena litúrgica

Paolo Portoghesi es uno de los más famosos arquitectos italianos y ha lanzado una enérgica condena al proyecto de una nueva parroquia romana. Fue interrogado por *30Días*:

–¿Cuál es su balance?

–La Comisión que juzga y elige los proyectos de estas nuevas iglesias ha privilegiado absolutamente el aspecto de la novedad y la correspondencia puramente funcional con las reglas litúrgicas.

–¿Qué hay que hacer pues?

–Hay que tratar de armonizar las nuevas exigencias litúrgicas con la gran tradición de la Iglesia Católica.

–Según Ud. se está llevando a cabo una operación de cancelación de la memoria.

–Y es precisamente lo que me deja perplejo. La Iglesia está perdiendo completamente la memoria de lo que ha sido durante siglos. La amnesia es uno de los peores males que puede padecer un ser vivo. Y también una institución como la Iglesia puede compararse con un ser vivo. Le pongo un ejemplo de esta amnesia: el abandono del ábside. Creo que es un error imperdonable. El ábside muestra la extraordinaria creatividad espiritual de los cristianos: tomaron del mundo pagano la idea de la basílica, que servía para la administración de la justicia, e hicieron de ella una imagen tan cargada de significado que muy pocas en la historia de la arquitectura se le puedan comparar. Pero hay quien quiere quitarle importancia a la envoltura...

–En pocas palabras, casi una Iglesia *New Age*.

–Sí. El peligro es que la Iglesia se convierta en una sucursal de la nueva moda espiritual de finales del milenio. Una Iglesia *New Age* puede tener el mérito

de hacer proselitismo respecto de esta religiosidad indefinida que caracteriza a las generaciones más jóvenes. Pero no me parece que se pueda abandonar lo que se cree para tratar, mediante embarazosas oscilaciones, de ganar consenso. En la historia, la Iglesia cristiana siempre ha hecho lo contrario: ha mantenido con firmeza sus principios y ha permitido, en cambio, infinitas variaciones de su aplicación.

30Días, año XVII, nº 10, 1999

# # #

Universidades católicas secularizadas

Una declaración reciente emanada de la Sociedad de Científicos Sociales (*Social Scientists*) católicos y dirigida a la Conferencia Episcopal norteamericana, urge a los obispos a asegurar que los *colleges* y universidades católicas tengan un auténtico carácter católico.

La declaración señala la creciente atmósfera secularizada de muchos *campus* católicos y exhorta a los obispos a que provean una "vida espiritual vibrante basada en los fundamentos de la ortodoxia, que complementa y profundiza su vida intelectual y respeta las normas litúrgicas de la Iglesia".

Más adelante la declaración sostiene que los obispos "no deberían hesitar en intervenir para requerir a las autoridades universitarias la separación inmediata de todo docente que públicamente disienta de las enseñanzas de la Iglesia".

Fellowship of Catholics Scholars Quarterly, vol. 20, nº 1, 1997

# # #

El libro de monseñor Laise en francés

La traducción francesa del libro de monseñor Juan Rodolfo Laise, obispo de San Luis, Argentina, sobre la comunión en la mano, acaba de ser publicada por el Centre Internationale d'Etudes Liturgiques (CIEL), de París, con el título *La communion dans la main, documents et histoire*.

Se trata de un documento serio, no polémico, argumentado, sobre consecuencias pastorales importantes, hecho por un obispo diocesano de larga experiencia.

Cuando él tomó posesión de su diócesis, en 1971, hacía 18 años que no había tenido lugar ninguna ordenación sacerdotal. Tenía un solo seminarista, el clero estaba muy reducido y profun-

damente dividido por la teología de la liberación. En 1999 la diócesis disponía de más de cincuenta seminaristas en un seminario propio y un clero numeroso y joven que trabaja actualmente en las ciudades y los pueblos.

"Que todo el mundo se acuerde, en todo caso, de que la tradición secular es la de recibir la hostia en la boca. Que el sacerdote celebrante, de existir riesgo de sacrilegio, no dé la comunión en la mano a los fieles y los informe de las razones por las que actúa así"

Congregación del Culto Divino,
Notitiae, marzo- abril 1999

# # #

¿Estamos preparados para la persecución?

La mayoría de los creyentes no pueden concebir por qué pudiera ser necesario hacer sacrificios por la religión, razón por la cual existe una casi total indiferencia respecto de la suerte de los creyentes perseguidos durante una de las épocas de mayor persecución religiosa en la historia del mundo.

En un sentido, la batalla verdadera tiene lugar, ahora, no tanto entre creyentes confesos y secularistas, sino entre cristianos ortodoxos y liberales, una realidad que se halla en su punto más crítico en el protestantismo, pero que también está presente en la Iglesia Católica. Mientras los fundamentalistas les recuerdan lo que una vez fueron, y quizá debieran seguir siendo, los líderes protestantes liberales consideran a sus correligionarios ortodoxos como el enemigo máximo de la raza humana.

Los que se jactan de su capacidad para llegar a los despreciados y rechazados por la sociedad suelen ser los más efectivos soldados en la guerra para marginar a los creyentes ortodoxos, al punto que el Consejo Mundial de Iglesias es el defensor público de la persecución religiosa en el mundo.

El cristianismo liberal finalmente se halla a punto de abandonar toda pretensión acerca de la importancia total de Jesucristo en la economía de la salvación, y al hacerlo simplemente intensifica su visión de la ortodoxia como algo peligroso.

Es necesario preparar a los cristianos a vivir en un ambiente hostil, de creciente discriminación, y aun posiblemente de persecución. Y ésta es quizá la más grave de las muchas tareas pastorales, descuidada en el presente.

James Hitchcock, "Are Christians prepared for persecution?",
Catholic Dossier, Ignatius Press,
may-june 1999

# # #

Preguntas al Papa

Vittorio Messori es suficientemente conocido, sea por sus diálogos con Juan Pablo II como por sus libros, uno de los cuales es *Leyendas negras de la Iglesia*. En un artículo reciente comenta el trabajo de la Comisión Teológica Internacional presidida por el Cardenal Ratzinger que se acaba de expedir sobre el documento "Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado": *"es la tentativa de encontrar una justificación teológica"*, afirma Messori. Y prosigue: *"Quien lo lea completo no podrá dejar de advertir en los redactores una perplejidad que, por momentos, se convierte en malestar explícito".*

"«Entre el consuelo y el malestar» es, en efecto, una frase usada desde la introducción. Más adelante, la comisión es todavía más clara: ante «los pasos dados por Juan Pablo II para buscar perdón por las culpas del pasado [...] *no faltan fieles desconcertados ya que su lealtad a la Iglesia parece haber sido sacudida. Algunos de ellos se preguntan cómo transmitir a las jóvenes generaciones el amor a la Iglesia si a esa misma Iglesia se le imputan crímenes y culpas".*

Prosigue Messori escribiendo: *"Aún más inquietante (y pasada por alto por todos los comentaristas) es una de las preguntas que plantea el documento: «¿Acaso no es demasiado fácil juzgar a los protagonistas del pasado con la conciencia actual como hacen los escribas y los fariseos?»".*

"Inquietante, decimos porque la referencia apunta a Mateo 23, 29".

Y luego dice Messori que *"si queremos golpear el pecho de quienes nos precedieron en la fe pronunciando un «vuestra culpa»* [...] *como advierten los expertos de Ratzinger, debemos recordar que los cristianos no han sido una excepción y somos cómplices de todos cuantos han sido pecadores ante Dios.*

"El documento de la comisión vaticana –prosigue Messori– *propone respuestas a los interrogantes planteados y busca aspectos positivos en «esta operación de pedido de perdón por la culpa de otros». Y entre esos otros hay una enorme cantidad de beatos y santos, ya que gran parte de quienes fueron elevados a los altares –hasta por el actual Pontífice– no pasarían el actual examen de lo «teológicamente correcto»".*

Y termina Messori: *"si esos pontífices se equivocaron ¿cómo estar seguros de que no se equivoca el actual?* [...] *Preguntas dramáticas, repetimos, y, para un creyente, bastante dolorosas.*

"Pero son precisamente la lealtad y la fidelidad las que nos imponen hacerlas. Y es, por tanto, con confianza filial como esperamos claras respuestas que nos ayuden a entender. Y que nos mantengan en nuestro empeño cada vez más fuerte de recuperar la seguridad (y la alegría) del católico al abrigo de un magisterio que garantice una orientación firme, la del propio Cristo".

Messori es un católico cabal. Su requisitoria, sin duda, llegará al mismo Papa. Veamos si hay respuesta.

Il Corriere della Sera, 12-03-00,
transcripto por *La Nación*
del día siguiente

# # #

Masonería: huellas de la infiltración

1) Mediante un documento emanado de dos logias masónicas del Gran Oriente de Francia, fueron invitados los miembros de "todas las organizaciones afines a participar de una Tenida blanca cerrada" (es decir, accesible sólo a masones). En el curso de la misma se pronunció una conferencia sobre el tema "Itinerario filosófico de un librepensador" (sic!). El conferenciante fue... el R. P. Ringlet, vicerrector de la Universidad de Lovaina.

Esta Tenida blanca tuvo lugar el año pasado, en la sede del Gran Oriente de Francia (16 rue Cadet, parís 9eme). La misma invitación mencionaba que el padre Ringlet es autor de un libro titulado "El Evangelio de un librepensador" (re-sic!).

Lectures Francaises, nº 52,
diciembre 1999

2) Un aviso fúnebre anunciando el deceso de un sacerdote, en el que se incluyó los tres puntos y otros signos propios de la masonería, conmovió a la feligresía de Autun (Francia), generando públicas tomas de posición sobre el tema por parte del obispo diocesano y de su predecesor.

Este último, monseñor Le Bourgeois, responsable de una "autorización" concedida al cura fallecido, expresó que un obispo es "muy libre de hacer aquello que cree ser su deber de pastor", al admitir para los católicos la posibilidad de ser franc-masones, "no importa de cuál logia", aunque formulando una sutil distinción entre logias ateas y logias espiritualistas.

Su sucesor, monseñor Seguy, creyó su deber reaccionar frente a la confusa situación planteada, no en función de sensibilidades sino según las enseñanzas de la Iglesia. "Los principios de las so-

ciedades masónicas siempre han sido considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia y la afiliación a estas sociedades está prohibida (interdicta) por la Iglesia", se expidió en una carta pública. En la misma y respecto a la "pseudo-autorización" de su antecesor, precisó, remitiéndose a la declaración del cardenal Ratzinger, del 26 de noviembre de 1983, aprobada por el Santo Padre: "Las autoridades eclesiásticas locales no son competentes para pronunciarse sobre la naturaleza de las sociedades masónicas, para un juicio que implique su derogación". En esa misma declaración el cardenal Ratzinger puntualizaba las normas de la Iglesia respecto a fieles que pretendieran pertenecer a la francmasonería: "Los católicos que pertenecen a la francmasonería están en pecado grave".

Todo es claro. ¿Para qué andar con vueltas?

L'Homme Nouveau, nº 1223,
enero 2000

# # #

El "holocausto americano"

Con motivo del 27 aniversario de la legalización del aborto por la Suprema Corte de los Estados Unidos –el 22 de enero de 1973–, a fines de enero pasado se realizaron en esta capital una serie de actos en memoria de lo que se ha llamado el "Holocausto Americano", en el que desde hace 27 años han sido eliminadas más de 50 millones de personas en su etapa pre-natal, de 4 a 5 millones sólo en California.

Ricardo Olvera en *El Heraldo católico*,
vol. 22, n. 2, marzo 2000
(Arquidiócesis de San
Francisco, USA)

LIBROS RECIBIDOS

MANUEL N. J. BELLO, *Función Sexual*, Del Peregrino, Buenos Aires 1999, 266 pgs.

ESTELA ARROYO DE SAENZ, *La aventura de Amar*, Moriaj, Mendoza 1997, 200 pgs.

GERMAN JIMENEZ MORALES, *Tras las huellas del apagón*, Sociedad de Ingenieros Químicos, Medellín, Colombia, 185 pgs.

HECTOR AGUER, *Textos y contextos*, Corcel, Buenos Aires 1999, 252 pgs.

PATRICIO RANDLE, *Soberanía Global. Adónde lleva el mundialismo*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1999, 345 pgs.

JOHN H. NEWMAN, *Cuatro sermones sobre el Anticristo*, Pórtico, Buenos Aires 1999, 99 pgs.

HORACIO SENTIES RODRIGUEZ, *Genealogía de Juan Diego*, Tradición, México 1998, 118 pgs.

PEDRO MENDOZA FLORES, *Historia de una reliquia*, Tradición, México 1998, 123 pgs.

JUAN HOMERO HERNANDEZ ILLESCAS, *La Virgen de Guadalupe y la Proporción Dorada*, Centro de Estudios Guadalupanos, México 1999, 92 pgs.

CARLOS SALINAS, *Descubrimiento de un busto humano en los Ojos de la Virgen de Guadalupe*, Tradición, México 1999, 153 pgs.

P. JOSE BUSTANI, *Charbel, tramaturgo del Líbano (1928-1898)*, México 2000, 217 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *La Verdad sobre Chiapas y el Comandante Manuel*, Tradición, México 1994, 288 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *La Inquisición en Hispanoamérica*, Tradición, México 1998, 380 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *El Cura Hidalgo de rodillas*, Tradición, México 1996, 45 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *La Pena de Muerte*, Tradición, México 1993, 61 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *El Matrimonio*, Tradición, México 1998, 112 pgs.

JACQUES PLONCARD D'ASSAC, *Rousseau, Marx y Lenin*, Tradición, México 1982, 87 pgs.

RODOLFO JUAN CHARCHAFLIE, *El árbol y el pesebre*, Buenos Aires 1999.

B. CAVIGLIA CAMPORA, *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, 2ª Edición, Fundación Jesús de la Misericordia, Ecuador 2000, 444 pgs.

SALVADOR BORREGO, *Disolución Social*, México 2000, 121 pgs.

EMILIO SILVA DE CASTRO, *Pena de Muerte ¡Ya!*, Asociación Pro-Cultura Occidental, Guadalajara, México 1999, 269 pgs.

ALFREDO SAENZ, *La Cavalleria, la forza delle armi al servizio della verità inerme*, Ed. Il Cerchio, Italia 2000, 158 pgs.

MARIO CAPONNETTO, *Combate (1955-1967)*, Inst. Bibl. "Antonio Zinny", Buenos Aires 1999, 220 pgs.

MARIA LILIANA LUKAC DE STIER, *El Fundamento Antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, U.C.A., Buenos Aires 1999, 334 pgs.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Abel Costa 261 (1708) Morón, Bs.As.
Nº 262-264, Año 1999

BENENGELI, Revista de arte, ciencia y buen gobierno, Trimestral
Vol. 13, Nº 1, Primer Trimestre del 20005

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, 38, rue des Artistes, F-75014 París, Francia
Nº 66 La politique, la raison, la foi, Hiver 1999-2000

CIVILIDAD, Fundación para la promoción de la Vida Municipal, Provincial y Regional, Tucumán 1564 4º (1050) Buenos Aires, Argentina
Nº 28, Año XX, La reforma Municipal para el desarrollo local, Noviembre de 1999

CUESTIONES TEOLOGICAS Y FILOSOFICAS, Apartado Aéreo 56006, Medellín, Colombia
Año 26, Nº 66, Tercer Milenio Adveniente, 2 1999

DIDASCALIA, Revista de Catequesis, Pte. Roca 150 (2000) Rosario
Año LIII, Nº 528, Diciembre de 1999
Año LIII, Nº 529, Marzo del 2000

EIR, Resumen Ejecutivo, 317 Pennsylvania Ave., S.E., 2nd Floor, Washington, DC 20003, U.S.A.
Vol. XVI, Nº 22-23, *El candidato Lyndon LaRouche: hagamos una revolución política*, Nov-Dic'99
Vol. XVI, Nº 24, *¿Conservarán los Estados Unidos su soberanía?*, Dic'99
Vol. XVII, Nº 1, *El mundo no aguanta otra "narcodécada" de Bush*, Enero 2000
Vol. XVII, Nº 2, *LaRouche: sobre la educación*, Enero 2000
Vol. XVII, Nº 3, *LaRouche define el destino manifiesto de los EU*, Febrero 2000
Vol. XVII, Nº 4-5, *Combatir al narcotráfico es defender la soberanía nacional*, Febrero-Marzo 2000

EL HERALDO CATOLICO, 5890 Newman Court, Sacramento, CA 95819, U.S.A. elheraldo@aol.com
Vol. 22, Nº 1, *Hace 2000 años*, Enero 2000

ESPIRITU, Cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana, Duran y Bas, 9, Apartado 1382 Barcelona, España
Año XLVIII, Nº 120, Julio, Diciembre 1999

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia, Nuñez de Balboa 31, 28001 Madrid
Nº 1217, ¿Romperá una lanza por él?, Octubre'99.
Nº 1218, 20-N ¿A qué aguardamos?, Noviembre'99.
Nº 1220, Como decíamos ayer..., Diciembre'99.

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Av. Libertador Bernando O'Higgins 390, Santiago, Chile
Nº 17, Año V, Verano 2000

LA HOJA DE COMBATE, Av Sur 22 num.14, Col. Agrícola Oriental, Iztacalco 08500, México D.F.
Nº 388-389, *Enrique Maza, ex Jesuita, intelectualmente poseso del diablo*, Enero-Febrero 2000

LECTURE ET TRADITION, B.P.1, 86190 Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 273, *XXIXèmes Journées Chouannes*, Novembre'99
Nº 274, *XXIXèmes Journées Chouannes*, Decémbre'99

LECTURE FRANCAISES, B.P. 1 (86190) Chiré-en-Montreuil (France)
N° 511, *La politique et l'economie dociles aux ordres venus d'en haut?*, Novembre 1999
N° 512, *Démission de D. Strauss-Khan*, Décembre 1999
N° 513, *L'Ecole est au bord du gouffre*, Janvier 2000
N° 514, *Le fiasco de l'euro*, Février 2000

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, 10, rue Rosenwald (75015) París, Francia
N° 1221, *La gauche, la droite, et la France*, Décembre 1999
N° 1222, *Le message social du Jubilé*, Décembre 1999
N° 1223, *Une ère nouvelle*, Janvier 2000
N° 1224, *"Triomphe" de l'économie financière*, Janvier 2000
N° 1225, *Privatisable, la création?*, Février 2000
N° 1226, *Pour un nouveau paritarisme*, Février 2000
N° 1227, *Procuste et Prométhée*, Mars 2000
N° 1228, *Une éthique sans morale*, Mars 2000

NEWMANIANA, Publicación de Amigos de Newman en Argentina, Av. Liniers 1560 (1648) Tigre, Bs.As.
Año IX, N° 28, *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, Diciembre'99

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Bs. As.
Año 6, Tomo VI, N° 70, *2000 Navidades*, Diciembre'99.
Año 7, Tomo VII, N° 71, *La Biblia el best-seller del milenio*, Enero 2000
Año 7, Tomo VII, N° 72, *Tolkien, La dimensión religiosa*, Febrero 2000
Año 7, Tomo VII, N° 73, *El Papa está viejo*, Marzo 2000

RAZON ESPAÑOLA, Revista bimestral de Pensamiento, Paseo de Sta. María de la Cabeza, 59, 4° "D" (28045) Madrid, España
N° 98, Noviembre-Diciembre 1999

REVISTA MILITAR, Santa Fe 750 (1059) Buenos Aires, Argentina
N° 749, *Argentina 1900-2000*, Octubre-Diciembre 1999

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía, 5, 37002, Salamanca (España)
Vol. XLVI, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1999
Vol. XLVI, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1999

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal, P.O.Box 17390 Washington DC 20041-0390 EUA
Vol. XVI, N° 15-16, Noviembre de 1999
Vol. XVII, N° 1-2, Febrero del 2000

STROMATA, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina
N° 1/2, Año LV, Enero-Junio 1999
N° 3/4, Año LV, Julio-Diciembre 1999

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN, Revista Trimestral, P.O. Box 821, Princeton-New Jersey
Vol. XX, N° 3, 1999
Vol. XXI, N° 1, 2000

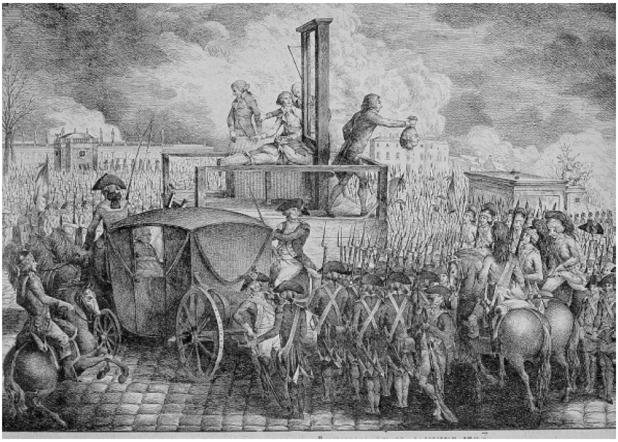
TODO MARIA, Ayacucho 236 P.B."A" (1025) Buenos Aires
Año 3, N° 25, *Gracias por el hijo*, Diciembre 1999
Año 3, N° 26, *Los pastores de Belén*, Enero 2000
Año 3, N° 27, *Virgen Gaucha del mate*, Febrero 2000
Año 3, N° 28, *María del tercer Milenio*, Marzo 2000

VERBO SPEIRO, José Abascal, 38, 28003, Madrid, España
Nº 377-378, agosto-septiembre-octubre 1999
Nº 379-380, noviembre-diciembre 1999

VERTEBRACION, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, 21 sur Nº 1103, Col. Santiago, C.P. 72160 Puebla, Pue. México
Año 12, Nº 47, Diciembre 1999

BIBLIOGRAFÍA

XAVIER MARTÍN, *Sur les droits de l'homme et La Vendée*, 1995, DMM, Niort, Francia, 96 pgs.



Decapitación de Luis XVI

Xavier Martin es un destacado intelectual francés, que aún en estos días escribe con libertad. Ha publicado resonantes artículos acerca de Revolución Francesa, entre los que conocemos "Naturaleza humana y Revolución Francesa" (comentado aquí por O. Sequeiros); "Del Siglo de las Luces al Código de Napoleón (1994); "Mitología del Código Napoleónico", entre otros.

Espíritu vivaz e irónico, sus méritos ya han sido expuestos en *Gladius* nº 44 donde también colaboró. Me dedicaré simplemente aquí, a analizar un librito suyo de 96 páginas. Con un francés sencillo, concentra su chispeante erudición en los fundamentos intelectuales de uno de los tantos genocidios católicos que nos esforzamos por olvidar: La Vendée.

El Libro Gordo de Petete nos enseña.

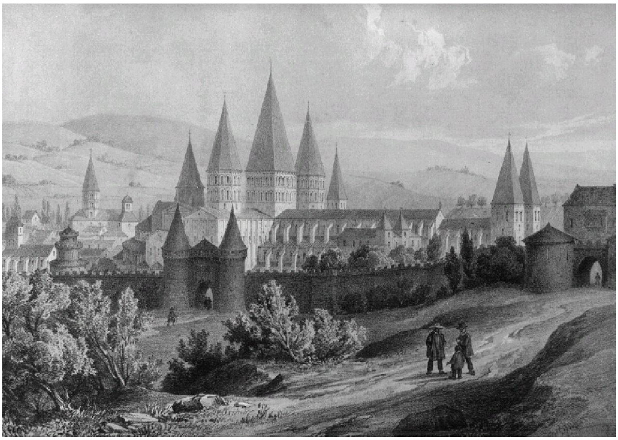
> "La Vendée: antiguo departamento de la costa oeste francesa en el que se produjeron insurrecciones (1793-1796) durante la Revolución Francesa. Las verdaderas causas que provocaron estas rebeliones contrarrevolucionarias fueron las fuertes creencias religiosas de su población campesina, los controles a los que las autoridades sometieron a la Iglesia Católica y el decreto de la leva forzosa de febrero de 1793."

Esto es –en suma– lo que puede verse en una enciclopedia común y silvestre de nuestra época, donde está pues muy clarito que la culpa la tienen las víctimas.

Tolerancia cero

Comúnmente se enseña, que el levantamiento de la Vendée fue realizado contra un gobierno constituido; que la Asamblea ya gobernaba conforme a derecho y que por ende debía obedecérsele.

Antes seguir adelante hay que recordar qué entiende por "hombre" la Revolución. En *Gladius* que citamos se ha explicado con detalle la antropología revolucionaria; aquí sólo haremos alguna aplicaciones a nuestro tema. Para ser poseedor de derechos, antes, pero mucho antes, es necesario ser un ciudadano, *afiliarse al partido*, diríamos en la Argentina. De allí los cuestionamientos de Martín: "¿La insurrección vendeana es ciudadana? ¿El vendeano: es en suma un ser humano?". La Convención termidoriana se había quejado a Robespierre, diciendo que los vendeanos habían violado los Derechos del hombre, lo que significa, según la lingüística hegeliana que estos seres estaban destinados *al inodoro de la historia, al Gulag.*



Abadía de Cluny antes de la Revolución

Se ha reprochado también a los vendeanos no haber discutido sobre los principios constitucionales de la Nueva Francia, y de agarrarse a las patadas antes de sentarse en el *bureau* a platicar con los matadores del Rey.

Claro está que para entablar semejante diálogo había que tener *ese no se qué* del Canciller Di Tella que nos permite tener relaciones carnales con USA o con el que sea. Pero La Vendée estaba poblada por seres de sexo definido de modo que ante la agresión no les quedaba otra sino aplicar el lema de los

chilenos: *por la razón o por la fuerza*; de la razón ni hablar: de pronto se enteraron que ya no eran miembros de la República Francesa, no eran dueños de las tierras heredadas de sus antepasados, eran *los sin tierra de Francia,* ocupando un territorio "ajeno", confiscado por "el ejército del pueblo" como castigo por un pecado novedoso: no habían jurado los principios de la revoluta.

El tierno Rousseau la hacía simple: "En lugar de reorganizar, hace falta comenzar por limpiar el aire y apartar los viejos materiales", o sea, a los vendeanos. Nótese el lenguaje de la "ingeniería social" stalinista, los humanos son "material" descartable.

Rehacer la historia

De esta manera, el pueblo perdía su identidad, y así reeducarlos era realmente un juego de niños perversos. Sin la Historia de su pueblo el hombre carece de raíces, y por ende está sometido al deambular constante entre sometimiento y revolución. Por eso resulta irónico –y siniestro– que, en nombre de la libertad, deba ser eliminado, por *atentar contra la seguridad de la República, todo* francés que deseara continuar respetando su pasado.

Mirabeau decía: "Hemos comenzado la historia del hombre", exactamente lo mismo repitieron los comunistas y ahora los capitalistas sinárquicos por obra de su ventrílocuo Fukuyama.

Ni los judíos se salvan

Es comprensible pues que Rousseau en su *Contrato Social,* no se haga problema: "los terceros no interesados en el Gran Pacto que atenten contra éste, deben ser simplemente eliminados, puesto que no serán considerados «ciudadanos»". ¡¡¡Hermanos: he aquí al buen salvaje de Rousseau!!!, "el contractualista" de nuestros leguleyos. Quien se niegue a firmar el contrato que lo someta *in aeternum,* recibirá una carta documento conminándolo a cambiar de opinión, o su cabeza colgará de un farol iluminista.

Si la República otorga a alguien el título de "ciudadano", este entonces tiene "derechos"; los que nieguen la república, lógicamente son extranjeros y por lo tanto faltos de todo derecho. Ello ocurrió con los vendeanos.

Agudamente alega Martín, que "al francés de la Revolución, se le hacía creer que tenía toda potestad sobre la tierra, menos la de la resistencia contra la opresión de la Asamblea."

"Esos derechos –dirá Collot d'Herbois– fueron decretados para el pue-



Vándalo en acción

blo en su nombre; es él solamente que debe cumplirlos contra sus enemigos", y agregaba casi místicamente: "La empresa política en curso era una suerte de recorrido entre la nada y la existencia", más o menos como Dios creando al mundo de la nada.

Negada la ciudadanía, los iluministas, con todas las lámparas prendidas, decidieron *aniquilar esa raza de impuros; seres abominables que tienen todavía las costumbres cristianas.* Unos años antes, Voltaire había dicho sobre un grupo de campesinos fieles al sentido común y a la fe católica: "ellos, son los judíos de Francia".

El antisemitismo, mejor dicho el antijudaísmo teórico porque en la práctica se especializaron en matar católicos, cundía entre los liberales del s. XVIII. Voltaire hablaba de la *horda de judíos que invadían Francia* (aquí sí, el numen de la tolerancia se refería a los verdaderos hijos de Abraham). Barére, dirá que "los aristócratas, los contrarrevolucionarios, los agitadores, son los judíos de la revolución".

Para Napoleón, los vendeanos eran "una masa de sangre viciada al igual que los judíos."

Educar al esclavo

La voluntad era la diosa alabada; era lógico pues que la suma de ellas fuera superior a la de un solo –aunque razonable– individuo: "ontológicamente, la voluntad general, es una e indivisible, siempre constante, inalterable y pura". Y dentro de esa voluntad:

> "Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos. Hace falta ignorarlos y no acogerlos al Contrato Social" (Rousseau)

Estos humanistas se especializaron –igual que ahora– en manosear almas y embrutecerlas con una propaganda obligatoria. Para ello se inventó la educación pública.

A tal punto se llegó con la *educación republicana,* que al enseñar los curas *constitucionalistas* el nuevo catecismo, se cambió la palabra "Reino" del Padre Nuestro, por la de "República" [1]. La concepción del hombre era tan, pero tan pobre, que solo los *iluminados* tenían el derecho de enseñar la *verdad;* los padres deberían entregar a sus hijos al estado, cual si vivieran en la antigua Esparta. No nos debe impresionar pues que un gran pedagogo de esa época dijera: "el hombre es un bloque de mármol, del cual debe extraerse –luego de romper, emparejar y esculpir– al ciudadano francés" (M. Michel). Aquella persona que esté contra la educación estatal, no merece piedad y debe ser exterminada por *la ley*, que es *la expresión de la voluntad.*

Afrikan safari

La finalidad de los revolucionarios, era justificarse teóricamente ante los actos totalitarios del estado. Como los vendeanos eran contrarios a la revolución, debían ser eliminados primero por la pluma, y luego por la espada. El vendeano, según ellos, era un *salvaje en su más primitivo estado; sin educación rumiaba por los pastizales, buscando qué comer.*

En realidad, el buen salvaje de Rousseau, debía ser el vendeano, que estaba hostigado por la Asamblea habiendo nacido libre y racional. Ellos no necesitaban

---

1 *"adveniat Regnum tuum"* fue cambiado por *"adveniat Republicam tuam".*

de la nueva educación de Francia; si eran salvajes y puros como lo quería el Maestro: ¿por qué no dejarlos vivir en libertad?

No, el fin era adiestrarlos, amaestrarlos, domarlos para que soportara la nueva forma de gobierno, y el militarismo democrático de las levas forzosas que hizo disminuir la población de Europa. Debían ser cazados y sometidos, y si no, aniquilados.

El objetivo fue literalmente vaciar la región de la Vendée y repoblarla con animales mansos adeptos a la Revoluta. El hombre contrario a la Revolución, era simplemente *un animal, un animal salvaje* a domesticar, o sacrificar.



Voltaire

El elefante, Darwin y los negros

La guerra contra los vendeanos *no era una Guerra civil*, ya que los de esa región no eran ciudadanos franceses. Tratados literalmente como bestias, la historia oficial decía enseñaba que andaban errantes por los bosques y que vivían salvajemente, escondiéndose a causa de robos y asaltos

Martín nos dice: “Luego, no hay para los iluministas una demarcación clara entre el hombre y el animal, sino una simple orilla móvil a merced de las teorías. Un autor animaliza al hombre, otro humaniza al animal, como una manera indirecta de deshumanizar al hombre” .

En aras de la justificación “científica” de la ideología iluminista, Voltaire hace un paralelo entre hombres y bestias. Luego continúa hablando respecto de los animales y opina: “los monos, los elefantes y los negros, parecen estar dotados de una pizca de razonamiento imperfecto; pero sin duda, es el elefante el más inteligente entre ellos”.

La superioridad de la raza era una consecuencia lógica de estas deducciones apriorísticas. Finalmente, hablando sobre ella, Voltaire nos instruye: “los blancos son naturalmente superiores a los negros, como los negros lo son a los monos y éstos a los caracoles”.

Estos “animales con cara de hombre” no tienen derechos, a ellos se les había negado “todo carácter humano”. El P. Martín termina diciendo: “algún naturalista de aquellos años, podría haber sido famoso si hubiera imaginado que entre los vendeanos, se hallaba el simiesco eslabón perdido de Darwin”.

Las citas son inacabables. La miserable concepción del hombre de estos “filósofos”, nos ha convencido de que Darwin tenía razón: el eslabón perdido del ser humano estaba en la Francia del s. XVIII, pero no entre los vendeanos, sino entre los salvajes pensadores. Ellos se asimilaban al animal y negaban la metafísica, que es el *puntapié inicial del pensamiento* y al decir de Withehead, “el marco del que no se puede escapar”.

Entre Voltaire y Sarmiento

El campesino no se sometió, por eso Voltaire, con su “sonrisa de viejo h. de p...”, como dijo Anzoátegui afirmaba: “el pueblo y los paisanos no tienen raciocinio; la gran desgracia de la gente de campo es la de ser imbéciles de nacimiento; él por sí mismo, no razonará jamás, ya que es una máquina ciega e impensante; la multitud estará compuesta siempre por brutos”.

¿A qué tanta "discriminación" contra el campesinado? Todo crimen, nos enseña Raskolnikoff, necesita una justificación "ética", un pretexto idealista: hay que matar a la vieja estúpida en beneficio del joven intelectual. Así también aquí, una vez "justificada" la superioridad racial de un grupo, era más fácil pasar al matadero de los católicos, como ocurrió tantas veces en el siglo XX y todo anuncia que se repetirá en el XXI.

Según Voltaire: "el pueblo está entre el hombre y la bestia; sólo los filósofos pueden convertir a las bestias en hombres; el hombre sin cultura, sin experiencia, sin inteligencia, no es menos desgraciado y más digno de odio, que los molestos insectos o las bestias más feroces".

El matamoscas era la guillotina que *en nombre de la libertad* degollaba a los enemigos políticos.

"La lucha no será una guerra civil, sino una caza de animales" aún alejados del escalón evolutivo superior: "el filósofo *éclairé*", ahora denominado intelectual postmoderno.

El exterminio de la raza vendeana aseguraba el futuro de la República. Según el revolucionario Carrier: "¡Sí! Las mujeres de La Vendée son las víboras a matar; es por ellas que nace la raza enemiga; hace falta exterminar a sus padres, mujeres, hijos, hermanas y niños".

Sarmiento, como todos saben, reprodujo aquí la Vendée argentina y también aconsejaba no escatimar *sangre de gauchos ya que es lo único que tienen de humano.*

El "Pura Sangre"

Una ideología basada en el materialismo necesariamente valorizará la sangre como el elemento sustancial de la humanidad y el que permite distinguir las razas superiores. Por eso Carrier hablaba de "regenerar la especie humana, agotando la vieja sangre, ya que es un principio de humanidad, el que se purgue la tierra de aquellos monstruos". Por su parte, Turreau soñaba con "repoblar la Vendée con la sangre más pura de la Nación."

Pregunta y respuesta del comentarista:

–¿Por qué Hitler y Beguin tardaron tanto?

–Porque la historia suele repetirse más lentamente que las ideas.

Pero más allá del verso superficial de la sangre, la persecución fue específicamente contra la religión católica; empezaron por los reyes para terminar por los religiosos y los súbditos.

Voltaire no se equivocaba: "los cristianos fanáticos, están llenos de materia fecal y sangre corrompida". Atención lectores de *Gladius* que Voltaire es inmortal y habla para todos los tiempos.

Volver a las fuentes del Gulag

Otra vez remitimos a *Gladius* nº 44 para toda la concepción mecanicista del hombre revolucionario, con plena vigencia actual.

Veamos su aplicación a los monjes: "esas máquinas monásticas, que siempre están comiendo, cantando, durmiendo, y tocando otro artefacto insensible como esa campana que usan para llamar al populacho" (Lequinio).

El cristianismo, según Rousseau: "complica los movimientos de la máquina; presenta el peligro de inspirar a la humanidad a ser hombres antes que ciudadanos". Como si hablara un teórico de la economía capitalista, el mercado y la competitividad.



Cristo martillado

¿Cuál es el motor que impulsa al hombre-máquina de los iluministas? ¿qué los hace ser? Sin duda la respuesta existe para estos hombres biónicos: el *egoísmo* sin excepción. Unánime convicción de los iluministas, que colocan el cálculo de interés al principio del contrato social para que exista una armonía cívica.

Todo sería arreglado con la mano invisible de Adam Smith, que no por nada sacaba su librito *The Wealth of Nations*.

La Vendée fue, entre otras cosas, el laboratorio de los gigantescos Gulags modernos, allí se experimentó con bastante éxito el martirio sistemático de la Iglesia, a un nivel masivo desconocido por las antiguas persecuciones, y la instauración de una sociedad robotizada. El sistema fue perfeccionándose pero, a pesar de tanto progreso, para nosotros es bueno volver siempre a las fuentes como lo hace este magnífico trabajo de Xavier Martín.

JAVIER PABLO OLIVERA RAVASI

ALONSO DE ESCOBAR, *Que sean uno. Contribución al reconocimiento de la única Iglesia de Cristo en tiempos de oscuridad*, Pórtico, Buenos Aires 1998, 101 pgs.

Alonso Escobar es el seudónimo elegido por quien –sus razones tendrá– ha preferido no mezclar su nombre de autor de libros, no directamente religiosos, con este que es eso mismo. Acaso así se ha precavido de tener que responder a argumentos *ad hominen* que no hacen a la cuestión.

El libro rezuma una fe que tantos católicos, meritorios por otras causas, ocultan por pusilanimidad. (Qué fácil es conservar la fé sin darse por aludidos frente a la crisis que hoy se atraviesa.) Dirán, en su descargo, que ésta no es la primera ni la última y que al final la nave de Pedro sale triunfante... Claro que no porque ellos hayan ayudado en nada.

Este libro, aunque aparentemente señala defectos de la Iglesia contemporánea (muchísimo más graves que las culpas por las cuales se pide hoy perdón) es una defensa de la Iglesia eterna que no acepta la distinción entre la Iglesia

de antes y la de ahora. Este sentido de institución perdurable es el que hoy está cuestionado, paradójicamente en nombre de un ecumenismo que es apenas una pulsión subjetiva y no tiene el verdadero sentido de unidad en la fe.

El libro no es extenso pero es compacto y parte del análisis de una antinomia, la que encarnan quienes se niegan a ver la aparente defección de la Iglesia y la de –en el extremo opuesto– quienes afirman que esta defección es real.

La primera posición expresa: "Acá no pasa nada", actitud poco sincera y la segunda, no insincera pero igualmente estéril, que culmina en el extremo del sede-vacantismo.

El autor centra su objetivo en que ambos extremos se reconozcan hermanos en la fe: *ut unum sint*, según el consejo de Juan (17, 29). Y para ello cree que el mejor camino –no el único– es reafirmar el carácter de *institución* que tiene la Iglesia (instituída por Cristo) en tiempos en que la subjetividad ambiente invade al catolicismo y mina la inerrancia –la indefectibilidad e infalibilidad- del oficio petrino, o sea el magisterio del Papa.

Pero para ello no ayudan las indefiniciones, la equivocidad y el deseo de "hacerse aceptar por un Mundo que propicia el sincretismo religioso", eso es el falso ecumenismo que se vale de concesiones doctrinarias y promesas demagógicas que sólo aportan más confusión *ad intra* la Iglesia.

Esto último es lo que *Que sean uno* denuncia como una herejía inmanente por cuanto no vienen de fuera y para la cual halla en el anterior Concilio Vaticano I el remedio apropiado "desde la propia Iglesia institucional".

Lamentablemente el autor confirma la voluntad expresa de "esa misma instancia institucional de separarse de la imagen tradicional de la Iglesia Católica", según la cual "la Iglesia de hoy no es más la Iglesia *de antes*".

Adelantándose a este tiempo en dos años, Alonso Escobar se refiere a "golpes en el pecho ajeno", el pecho de la "vieja Iglesia", la responsable de las Cruzadas, de la Condena de Galileo, como si los jerarcas de una Iglesia posconciliar dijeran: "no tenemos nada que ver", "no hubiéramos nosotros hecho como ellos". Véase si esto no confirma la tesis del libro de que la institución misma de la Iglesia no ha sido minada.

Frente a estos desvaríos el autor examina con cuidado el fenómeno del lefebvrismo desde su óptica institucional y sostiene que "Monseñor Lefebvre debió acatar la disposición disciplinar del Papa que le prohibía consagrar obispos pues aunque ello pudiese dar lugar a una sanción injusta debió ser acatada" y el damnificado hacer ofrenda de su sacrificio a Dios y confiar a Él el fruto de su obra.

Simétricamente, observa que "una jerarquía y un papado que quiere presentar a la Iglesia como afín al Mundo, no puede evitar la refirmación de verdades que enfurecen al Mundo"

En todo caso el libro está escrito sin temores pusilánimes y así denuncia el escándalo de una falsa unidad "ecuménica" que pretende hacer caso omiso del drama que provocan posiciones disímiles sostenidas –incluso– dentro de quienes protestan su lealtad al Papado y su ortodoxia pero discrepan en cuestiones secundarias: la falta de conducción cabal de la autoridad eclesiástica.

Hasta aquí llegan las dificultades para que todos sean uno.

Y termina el autor haciendo un llamado al laicado de todos aquellos que hoy deben "sufrir a la Iglesia, es decir, soportarla" que no deben cerrar hipócritamente los ojos a lo que ellos denuncian: "el tremendo oscurecimiento de la fe en la Iglesia visible", pues sólo en ella está la salvación.

PATRICIO H. RANDLE

JAKI, S. L.- SÁNCHEZ DEL RÍO C.- JANIK J.A.- GONZALO J.A.- ARTIGAS, M., *Física y Religión en perspectiva*, Rialp, Madrid 1991, 187 pgs.

Los días 26 y 27 de octubre de 1990 tuvo lugar, en Madrid, un simposio sobre "Física y Religión en perspectiva". Este simposio contó con la participación de importantes disertantes, especialistas en Física, conocidos mundialmente. Las conferencias allí dictadas se han volcado en este libro, que perfectamente puede ser leído también por quienes no son especialistas, y así darse cuenta que la ciencia auténtica más que alejarnos de Dios, nos lleva a Él. Mucho bien hará, con más razón, a aquellos que conocen del tema, universitarios, profesores, investigadores.

Comentaremos un poco el contenido del libro, que consta de cinco conferencias y cuatro apéndices interesantísimos. La primera conferencia fue dada por el profesor Stanley Jaki, quien estudió Física en la Universidad de Fordham y realizó su doctorado bajo la dirección de Victor Hess (premio Nobel). Profesor desde 1945 en la Universidad de Seton Hall, autor de varios libros relacionados con esta disciplina. La conferencia se denominó "La Física y el universo: de los sumerios a fines del siglo XX". Es un estudio histórico que explica cómo la Física se ha desarrollado fructuosamente en culturas donde se tenía una concepción del universo como creado de la nada y en el tiempo. Por el contrario en culturas donde la visión del mundo ha sido panteísta, aquí la Física ha sufrido retrasos o "abortos" como los llama el profesor Jaki.

La segunda conferencia la dio el doctor en Ciencias por la Universidad de Madrid, Carlos Sánchez Del Río y Sierra. Es catedrático en Física Atómica y Nuclear en la Universidad de Madrid y autor de numerosas publicaciones de su especialidad. Expuso sobre "El siglo de Copérnico, Kepler y Galileo". Es también un estudio histórico, donde se nos da un pantallazo del desarrollo de la Física desde el siglo XIII hasta el siglo XIX, haciendo incapié en la obra de Copérnico, Kepler, Galileo, Newton. Nos muestra cómo la Física que tenemos en nuestros días es fruto de estos siglos y elaboración de "creyentes". Será el siglo XIX, el siglo de las luces, donde los ilustrados al volcarse sobre la Física, lo harán en una actitud antirreligiosa. El cientificismo actual, ese demostrar que la ciencia barre a Dios, tiene su origen en el siglo de las luces antirreligioso.

La tercer exposición fue realizada por el doctor en Física y profesor del Instituto de Física Nuclear de Cracovia, Jerzy Janik. Se denominó "Problemas filosóficos derivados de nuevos aspectos en la Física del caos". El profesor Janik hace una correspondencia entre "los sistemas físicos" (conjunto de elementos variables de ecuaciones dinámicas), con la teoría filosófica moderna de "sistemas" desarrollada por Mario Bunge y la teoría hilemorfista aristotélica, mostrando así, una armonía entre la física y la filosofía.

La cuarta exposición fue realizada por el profesor Julio Gonzalo, catedrático de Física del Estado Sólido en la Universidad Autónoma de Madrid. Se denominó "Cosmología y Trascendencia". Nos muestra que la Física nos lleva al conocimiento del Creador para lo cual se vale de testimonios de los mismos físicos. Explica el desarrollo histórico y fundamentos de la teoría del *Big-Bang*, que nos habla de un inicio del mundo y echa por tierra las doctrinas sobre la eternidad de la materia. Esta teoría ha llevado a muchos científicos a plantearse la creación, a utilizar este término y a formular "el principio antrópico" que clama a viva voz la existencia de una Inteligencia Creadora. Concluye Julio Gonzalo explicando que la Física nos lleva al Creador, a no ser que la ciencia se parasite de filosofías falsas de divulgadores como Sagan o Asimov.

La quinta conferencia "Ernst Mach y Pierre Duhem: el significado filosófico de la Historia de la Ciencia", fue

dada por Mariano Artigas, doctor en Ciencias Físicas y Filosofía por la Universidad de Barcelona. El profesor Artigas, experto en Filosofía de la Ciencia, expone aquí el pensamiento de Mach y Duhem. Ambos investigadores vivieron en la misma época, fueron físicos destacados y realizaron investigaciones sobre la Historia de la Ciencia, relacionando sus trabajos con sus ideas sobre Filosofía de la Ciencia. Por un lado, Mach estará relacionado con una perspectiva evolucionista y empirista. Influirá en el neopositivismo del Círculo de Viena. Por otro lado, Duhem armoniza su epistemología con una filosofía realista y en sus investigaciones históricas destaca la importancia del cristianismo en el nacimiento de la ciencia moderna. Esta exposición de Artigas es una interesante introducción a la Filosofía de la Ciencia y confirma lo que nos decía el profesor Jaki en la primer conferencia: es el cristianismo quien desempeñó un papel importantísimo en el desarrollo progresivo de las ideas que condujeron al nacimiento de la ciencia moderna.

Completan el libro cuatro apéndices que son oportunos y sumamente interesantes.

El primero es un extraordinario discurso del Papa Pío XII a la Academia Pontificia de Ciencias del 22 de noviembre de 1951. Aquí el Papa expone las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna.

El segundo apéndice es una recensión de Stanley Jaki que hace al libro de Stephen Hawking: *Evicting the Creator*. Aquí desenmascara la filosofía malsana y decadente que envuelve el libro, que quiere presentarse como un libro solamente científico. Jaki nos dice que tampoco aporta mucho científicamente y destruye el "principio de incertidumbre" sobre el cual Hawking monta su teoría. Por último nos descubre las falacias que pone Hawking respecto de la Iglesia, que no tienen fundamento.

El tercer apéndice es más de carácter técnico y es un trabajo de Julio Gonzalo que propone una justificación alternativa para la alta entropía específica del universo.

El cuarto apéndice consiste en un interesante coloquio que tuvo lugar en este simposio, donde intervienen todos los disertantes. Se habló de importantes personalidades en Física (Madame Curie, Plank, Einstein, Pauli) y su acercamiento o aversión hacia la religión y los motivos de ello.

Es realmente una alegría que podamos tener a nuestro alcance, en un libro, aquellas conferencias. Y concluimos con una frase de lord Kelvin que nos deja la idea central de este libro: "Si pensáis suficientemente a fondo, seréis empujados por la ciencia a creer en Dios. Encontraréis que la ciencia no es antagonista, sino amiga de la religión"(p.89).

ALEJANDRO MIQUEL CIARROCCHI

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 261 pgs.

Este libro forma parte de una colección editada por Eunsa denominada *Libros de iniciación filosófica* en donde se nos trata de dar una síntesis de la filosofía aristotélico-tomista para aquellos que comienzan a formarse en esta disciplina. El libro que nos toca recensionar trata de la ética, aquella parte de la filosofía que considera la moralidad del obrar humano, es decir, los actos humanos en cuanto son buenos o malos. Nos encontramos dentro del campo de la filosofía, y es la luz de la razón natural la que penetra el recto obrar humano. Esto tiene un valor muy importante pues coloca las bases fuertes de un orden natural bien aprehendido, y para nada se opone a la moral cristiana sino que es el fundamento. La gracia supone la naturaleza.

El objetivo del autor ha sido exponer clara y brevemente los principios fundamentales de la Ética ciñiéndose a lo esencial y sin duda que lo ha logrado.

El contenido se encuentra metodológicamente dividido en dos partes.

La *primera* estudia la *Ética General*, es decir sobre los fundamentos y elementos esenciales del obrar humano. El autor se extiende sobre el fundamento del bien moral, que es el bien ontológico; el mal; la estructura finalista de la actividad libre del hombre (fin último y felicidad humana). Junto a estos temas considera también: la Ley Eterna, la ley natural y la conciencia moral. La primera parte concluye con el desarrollo del obrar humano: el acto humano, su bondad y malicia; el influjo de las pasiones; las virtudes y los vicios. Si nuestros jóvenes se formaran con estos principios no sólo tendrían inteligencias lúcidas para gobernar su vida sino también se corregirían muchos atentados actuales contra el orden natural que perjudican al mismo ser humano. La *segunda* parte del libro bajo el título *Ética Social* establece los principales criterios éticos que deben orientar la vida del hombre en la familia, en la sociedad y en el Estado. Estudia el fundamento de la sociedad humana; la sociedad civil; los deberes sociales del hombre. Luego analiza naturaleza, fines y constitución de la familia; la estructura y origen del Estado y la ley civil. Considera la justicia y el derecho, primero en general y luego en particular, de allí el análisis del deber del hombre para con Dios, para consigo mismo, el respeto por la vida ajena, el derecho a la libertad, la fama, la veracidad. Culmina con los temas de la propiedad y el trabajo; el fundamento natural de la propiedad privada, su recto uso y la intervención del Estado; los deberes y derechos de los profesionales.

Si a estos principios éticos sociales se los pusiese en práctica, nuestro país cambiaría rotundamente. Aquí comienza realmente la reforma del Estado, con la educación de nuestros jóvenes argentinos, con esta ética, con este obrar humano, tan humano que es casi divino pues es Dios el que lo ha querido.

Recomendamos por lo tanto este libro, sobre todo como libro de texto para colegios y grupos de formación.

ALEJANDRO MIQUEL CIARROCCHI

MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 921 pgs.

El A. es catedrático de Teología Dogmática en la Universidad de Munich y Miembro del Consejo Internacional de Teólogos de la Congregación para la Doctrina de la fe.

Se trata de un manual, un compendio de teología. Partiendo de una epistemología de la teología de la revelación, el A. despliega la totalidad de la dogmática en dos grandes perspectivas. Serie A: se suceden los tratados de la antropología, la "teología", la cristología y la pneumatología desde el punto de vista –como lo suele llamar él– de la autocomunicación de Dios, alcanzando su punto culminante en la doctrina sobre la Trinidad. Serie B: presenta como respuesta de los hombres en el curso de la historia, la mariología "como antropología concreta", seguida de la escatología como doctrina de la consumación final, la eclesiología, teología de los sacramentos y la doctrina de la gracia. Cada tratado constituye una unidad en sí, sin dejar de estar abierta al panorama de la conexión global con los temas restantes.

No podemos dejar de reconocer su exposición global y el conocimiento exhaustivo de la enorme cantidad de materiales abordados.

Los temas se articulan de la siguiente manera:

I. Los planteamientos de los temas en el momento actual;

II. Los fundamentos bíblicos;

III. La evolución histórica (de los dogmas);

IV. La exposición sistemática.

Este último punto decepciona un poco, ya que falta la meridiana claridad que se merece el tratado.

El orden de los tratados figuran de la siguiente manera:

1. Epistemología teológica de la revelación.

2. Antropología teológica.
3. Doctrina de la creación.
4. Teología.
5. Cristología/soteriología.
6. Pneumatología.
7. Teología trinitaria.
8. Mariología.
9. Escatología.
10. Eclesiología.
11. Doctrina de los sacramentos.
12. Doctrina de la gracia.

El A. elige esta estructura y señala como errónea la presentación de la teología de la neoescolástica. No lo nombra a Santo Tomás, tal vez por respeto, pero le critica el esquema expositivo (p.227). En otro lugar dice *Dado que la Trinidad no es un añadido extrínseco a una fe general en Dios, sino la revelación de la más íntima esencia de la divinidad, debe considerarse sumamente desafortunada la división, habitual en el Barroco y en la Neoescolástica, de la doctrina sobre Dios en dos tratados, uno sobre el Dios uno y otro sobre el Dios trino (De Deo uno et trino)* (p.417). Lo mismo hace en la siguiente página, pero siempre cuidando de no mencionar a Santo Tomás.

Cuando habla del enfrentamiento entre teología y la antropología de los últimos tiempos, cita a K. Rahner y a Gustavo Gutiérrez sin hacerles una crítica suficientemente satisfactoria (pp. 18-20).

Dice que arrancando de una teología medieval se ha ido evolucionando hacia una separación entre cristología y soteriología (p.259). ¿Nueva alusión a Santo Tomás? Sabemos que la separación es necesaria para una mayor comprensión y no para una disociación. Distinguimos para mejor unir.

En algunos tratados es muy elemental. Por ejemplo no habla casi nada de la Eucaristía como Sacrificio.

Describe muy bien la historia de los concilios y definiciones del Magisterio sobre los distintos temas (teología positiva). En el tema de la gracia, cuando toca la Justificación se toma el trabajo de colocar todos los capítulos, íntegros, del Concilio de Trento (*Decretum de iustificatione,* sess. VI), y no se limita a colocar las citas. Esto es valioso hoy día, sobre todo tratándose de un teólogo alemán. Pero carece de análisis teológico; de una teología especulativa; de una luz que quiere penetrar más las verdades de fe. Se limita a exponer y lo hace muy bien. (cf. pp.339 y ss.). No nombra nunca el Catecismo de la Iglesia Católica, pero esto se debe a que tal vez tenía escrito el tratado antes de su aparición. Ya que en el Magisterio, como en los Padres lo vemos muy completo y objetivo.

Utiliza a veces expresiones poco claras y poco comunes. Por ejemplo hay un título que dice *La resurrección de Jesús de entre los muertos como* ***reconocimiento*** *por parte del Padre de que Jesús es "su Hijo"* (lo resaltado es nuestro) (p.298). O frases como esta: *Aunque no puede ignorarse que las ideas de Hegel requieren una crítica de profundo calado, tampoco es lícito olvidar que proporcionaron un notable impulso que sacó a la teología trinitaria de su aislamiento y le devolvió la significación central que le corresponde en la reflexión sobre la fe* [...] *Son muchos y muy destacados los representantes tanto de la teología católica (Rahner, Balthasar, Congar, de Lubac y otros)* [...] *que han hecho de la Trinidad el punto de partida de una nueva mediación y transmisión de la fe cristiana* (p.434).

En Mariología tiene una frase que dice: *En la época subsiguiente al II Concilio Vaticano, en diversas partes de la Iglesia la práctica del culto mariano se convirtió en signo distintivo y diferenciador de algunos grupos* ***extremistas*** *de la política eclesiástica. Al total rechazo del culto a María en el lado de los "progresistas" respondía una* ***excesiva*** *veneración en el bando de los "conservadores"* (lo resaltado es nuestro). Nunca habrá una "excesiva veneración"; en todo caso un error en el culto, como pasar de la veneración a la adoración. Pero manteniéndose en lo específico (la veneración), nunca se amará demasiado a María. Confunde grado con especie. La excesiva veneración nunca será una adoración.

Por tanto es legítima mientras se mantenga en su especie. En el tratado de escatología, después de decir que se condena *quien se opone radicalmente al amor,* continúa diciendo a renglón seguido: *quiénes, cuántos y* ***si de verdad*** *hay hombres que han mantenido una oposición radical contra el amor, prolongada hasta la misma muerte, es algo que escapa a nuestra capacidad de conocimiento, y ello no de una manera casual, sino por principio. Debemos confiar en que y rogar para que la voluntad salvífica universal de Dios, que abarca a todos los hombres, alcance su objetivo en todos ellos* (p.571) (lo resaltado es nuestro). Esta frase no tiene nada de malo pero abre la puerta, dicho de esa manera, a que se piense que, de hecho, es muy difícil la condenación. En fin, pequeñas observaciones.

En las razones teológicas se limita a enumerar y sintetizar el pensamiento de las distintas escuelas y coloca a Santo Tomás como una opinión entre otros (por ejemplo pp.355 y ss); la famosa frase "la teología en" y así presenta, por ej., en el tratado de Trinidad: "la teología en" Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Atanasio, capadocios, Agustín, Ricardo de San Víctor, Buenaventura, Santo Tomás, (y contemporáneos), Barth, Rahner, E. Jüngel, Moltmann, Pannenberg, Balthasar (pp.439-474). No negamos el aprovechamiento en cuanto a esta especie de síntesis pero, al final, no se sabe con objetividad qué es lo más coherente para la profundización y explicación de las verdades de fe. No hace un juicio crítico. Creemos que se debe a una falta de conocimiento de una filosofía realista.

Se ve influjo del pensamiento rahneriano pero no en cuestiones graves.

En síntesis, no hemos encontrado nada que desfigure o contradiga la fe y costumbres (*nihil obstat*). Cuando toca el Magisterio hasta se anima a colocar la palabra hereje. Pero no lo consideramos un manual para formar en la teología ni menos para formar teólogos. En esto lo supera enormemente, por ejemplo, el *Manual de teología dogmática* de Ludwig Ott (ed. Herder). Ya que carece –reiteramos– de una filosofía completamente realista y bien estructurada. Sirve sí, más bien, y será de mucho provecho para tenerlo como consulta en sus vastas citas del Magisterio, de la Escritura, de los Padres y de las distintas opiniones de los teólogos en las diferentes materias.

P. Carlos H. Spahn

NICOLAS, P. Marie Joseph O.P., *Rencontrer Dieu,* Tequi, París 1975, 157 pgs.

Libro de Teología Espiritual, cuyo tema es la presencia de Dios y los caminos por los cuales esa presencia viene a nosotros. La primera manifestación de esa presencia se da en el momento de la creación, y a partir de ahí se repite a lo largo de toda la historia de la salvación. Dios se muestra al hombre no como un ser lejano, abstracto, ideal, sino como realmente presente con una presencia paternal, que se patentiza, por ejemplo, en *Gn 3, 9* donde sale al encuentro del primer hombre luego de la prevaricación y pregunta *"¿Dónde estás?"*, ya que *"el hombre y la mujer se ocultaron a la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del jardín"(Gn 3,8).*

Así el autor va describiendo los modos de esa presencia de Dios que envuelve al hombre, y lo va a mostrar particularmente en las diversas gestas del pueblo elegido, también a través de los profetas, y de modo único y singularísimo en la encarnación del Verbo que es el nudo del encuentro entre Dios y el hombre. Es Dios que se hace presente con una presencia tangible, no ya por símbolos y figuras sino en Persona. El autor demuestra cómo a partir de esa presencia del Verbo que *"se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1,14),* se restaura la ruptura con el Creador provocada en el Edén, y queda abierto el acceso a las moradas eternas, a las cuales se llega por varios caminos, como son: Su Palabra, los Sacramentos, y de modo peculiar la Sagrada Eucaristía, que es Su presencia

sustancial; y todo esto por el ministerio de su Iglesia, personificado en su ministro que es el sacerdote, representante en la tierra del Verbo Encarnado, que obra *in Persona Christi* al celebrar los Sagrados Misterios, a lo cual dedica varias páginas.

Concluye hablando de la realización absoluta y definitiva de esa presencia, que será en la Gloria Eterna, representada en la visión de Apocalipsis 21, "La Jerusalén Celestial", donde veremos a Dios tal cual es, en Su propia presencia, sin intermediarios. Será el perfecto retorno de la creatura al Creador, donde Él será todo en todos. Será una comunión eterna, de la cual la Comunión Eucarística es el sacramento terreno.

HERNANDO GARCÍA

SÁEZ de OCÁRIZ, Leandro, *Pío de Pietrelcina. Místico y Apóstol,* Provincia Capuchinos de Navarra, Cantabria, Aragón, San Pablo, Madrid 1999, 422 pgs.

Providencialmente llegó a mis manos esta excelente biografía de un santo de nuestros días, una obra que no se compara con las que he leído, porque muchos son los libros y artículos que se han escrito acerca del padre Pío de Pietrelcina, ya sea a favor o en contra; con fines puramente lucrativos o en un plano sensacionalista.

Sáez de Ocáriz, capuchino y doctor en teología, expone a este personaje tan conocido al hombre de hoy, en un lenguaje claro y real.

Por un lado nos presenta a un hombre orante y sufriente, un místico de primera línea al igual que Santa Teresa o San Juan de la Cruz, y por otra parte a un ingenioso humorista, brillante y ocurrente conversador, que tenía también tentaciones y un temperamento que se hacía notar, tal cual un fraile cualquiera. Sin dejar de resaltar su santidad y espiritualidad.

Podríamos utilizar las palabras del padre Giovanni da Biaggio, compañero y amigo del padre Pío: *"He llegado a la convicción de que el padre Pío es un santo. Porque los santos son ante todo humanos, veraces; no son como nosotros los soñamos, ni formalistas, ni bizantinos, ni barrocos..., ellos son sencillos, lineales y espontáneos."*

Es de destacar la abundante y extensa fuente bibliográfica utilizada por el autor, en la que figuran el epistolario del santo, la publicación por la Postulación General en Roma y la del Centro Cultural Franciscano, entre otros.

Detalladamente nos relata la vida de Francisco Forgione, más conocido como padre Pío de Pietrelcina; un capuchino que vivió la mayor parte de su vida en el convento de San Giovanni Rotondo.

No es fácil hablar de este personaje extraordinario y controvertido, cuya persona fue atacada con graves calumnias por muchos detractores, ya sea de su orden como de la jerarquía, tanto en vida como después de su muerte.

El autor nos cuenta los hechos anecdóticos de este sencillo franciscano de nuestro siglo, que se caracterizó y se hizo conocido de todos por llevar los estigmas de Jesucristo en su cuerpo, para recordar a los hombres el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo.

Expone el resultado crítico del estudio que dieran los médicos acerca de los estigmas y sobre su extraña enfermedad que lo acompañó toda su vida, que demuestra por varias razones que estamos ante la presencia de hechos extraoridanrios, no explicables para la sola ciencia.

Los milagros, bilocaciones, éxtasis, profecías, y los diversos carismas que poseía, son relatados con exactitud y como signos del Amor de Dios para con él.

"¡No soy ningún santo! ¡Sólo soy una criatura de la que el Señor se sirve para sus misericordias!",solía decir.

A semejanza del Cura de Ars, parece haber desarrollado su vida entre las cuatro tablas que formaban el confesionario, y por el don de discernimiento de conciencias.

Queda clara en esta obra la presencia en el beato de la santa obediencia a sus superiores de la orden y de la jerarquía, entendida ésta como virtud real, y así vivida y sufrida, no en nombre de un pseudo espíritu de discernimiento o crítico como una especie de desacato de conveniencia, ni tampoco, en nombre de una falsa piedad, como servilismo olvidado en definitiva de Dios. En él se hizo carne, aquello de San Pedro, el primer Papa, que "hay que obedecer", pero "a Dios antes que a los hombres"(Act 5,29). Queda pues claro en este libro, que el Padre Pio fue 'virtuosamente' obediente.

Se destaca también su celo apostólico y caritativo que lo llevó a realizar grandes empresas por los hermanos, sin salir del rincón de su convento; la fundación del grupo de oración, la gran obra de la "Casa Sollevo della Sofferenza" y muchas más.

Culmina el libro con el proceso llevado a cabo en Roma, que condujo a su beatificación por parte del Papa Juan Pablo II, el 2 de mayo de 1999.

Así, y con mucha documentación, se expone en este libro la personalidad del padre Pío, que lo muestra como ejemplo de fe, de obediencia y de celo apostólico para todos los cristianos.

JORGE E. GÓMEZ

SARAMAGO, José, *El Evangelio según Jesucristo*, Alfaguara, Buenos Aires 1998, 514 pgs.

Saramago es portugués, se declara ateo y marxista, vive en las Canarias y ha sido considerado merecedor del premio Nobel de literatura 1998. Esta obra es una nueva relectura del Evangelio que debe alistarse junto a las ya conocidas: extraterrestre, parapsicológica, esotérica, racionalista, marxista, etc.

La obra, literariamente, es cansadora. Ni las formas ni las ideas atrapan al lector. Siguiendo algunos modernos, no usa títulos y omite casi por completo la clásica puntuación escribiendo de corrido, sin puntos. ¿La razón? "Es que así se habla", explica en un reportaje (?).

Estrictamente el contenido no responde al título. Se esperaba una especie de autobiografía de Cristo y es en cambio el relato de un testigo. En síntesis: Jesús es el mayor de nueve hermanos. En la concepción Dios ha mezclado semen con el de José, por ello más adelante lo reclama como hijo. San José, con quien el autor tiene una especial inquina, es "criminal, cobarde y renegado", indigno del perdón (pp.129-31) porque sabiendo la matanza de los inocentes, escapó solo. Esto lo declara a María un ángel y a Jesús el diablo. Luego el cargo de conciencia lo atormentará toda su vida, dormido y despierto. Terminará pronto crucificado, por haberse enrolado en las milicias antirromanas, pagando esa culpa. Jesús mismo, que hereda la angustia de su padre en forma de sangrientos sueños, termina por saber de María la razón y también concluye: "Mi padre mató a los niños de Belén" (p.212). Huye de la casa teniendo solo trece años en una especie de rebeldía juvenil para averiguar ciertos misterios del lugar y circunstancias de su nacimiento en Belén y la matanza de los niños. Allí se va al Templo a cuestionar a los escribas sobre la culpa y el castigo, temas que parecen estar en el fondo de toda la obra. En Belén contacta a un misterioso Pastor, con el que pasa cuatro años, que no era otro que el mismo demonio en forma humana (aunque pone dudas si no será un ángel de "otro dios que vive en otro cielo"). Éste le enseña a vivir y a plantearse dudas respecto a Dios que jamás había pensado. Sintoniza con él que lo trata con la paciencia, prudencia y sabiduría de un verdadero maestro y lo va sacando poco a poco de su absurda religiosidad mosaica. En realidad este aprendizaje fue acordado entre Dios y el demonio (p.422). (¿Las tentaciones del desierto reinterpretadas?) En vano su Madre, con quien se encuentra una Pascua, le dice que no le siga. Arrebatado nuevamente de rebeldía retorna

con su maestro. Pero por fin se encuentra con Dios en el desierto que le demuestra su aplastante superioridad con manifestaciones de poder en rayos y fuego al mejor estilo Holywood. Ese Dios, con el que Jesús por primera vez se enfrenta, es sanguinario (al revés de Jesús que se niega a derramar sangre animal) porque se complace en muertes y sacrificios, y le indica que exige su propia vida. ¿Para qué? Como reparación de los pecados de su padre y para extender su imperio a todos los hombres. El extenso diálogo de ambos es una depresión literaria donde se unen lo burdo, grotesco, irracional y blasfemo. Vale la pena un pequeño trozo para calibrar el nivel de nuestro flamante Nobel (recordemos que escribe los diálogos de corrido): "Y ahora, puedo irme ya, Puedes irte, y no olvides que a partir de hoy me perteneces por la sangre, Cómo debo alejarme de ti, En principio, da igual, para mí no hay delante y detrás, pero la costumbre es retroceder haciendo reverencias, Señor, Qué pesado eres, hombre, a ver, qué te pasa ahora, El Pastor del rebaño, Qué pastor, El que anda conmigo, Qué, Es un ángel o un demonio, Es alguien a quien yo conozco, Pero dime, es ángel o demonio, Ya te lo he dicho, para Dios no hay delante ni detrás, que te diviertas"(pp.303-4). Luego de una manifestación de Dios de lo más burda, vuelve a su casa enterado que debe cumplir una misión que consistirá en dar su vida. En el camino de retorno conoce a María Magdalena en su tarea de prostituta que lo inicia en la sexualidad (relatado con lujo de detalles) y le hace tomar conciencia de "ser hombre". Con ella a cuestas retorna a la casa, su familia al fin se la acepta y comienzan juntos la vida pública. Ella será su confidente (más que los Apóstoles). Luego de una breve vida pública movido interiormente se dirige al medio del lago pues intuye que ha llegado su hora; "al fin voy a saber quién soy y para qué sirvo" le dice a María Magdalena de despedida (p. 416). Allí hay un largo diálogo sobre su verdadera naturaleza y su fin donde participan Dios, el demonio y Jesús (pp.416-453). Se le anuncia su terrible género de muerte. Jesús se estremece y quiere "romper el contrato", pero no le es posible. Entre otras cosas allí el demonio hace una propuesta a Dios para resolver el conflicto que ha tenido con su hijo Jesús: que lo perdone y así se acaba el mal de la tierra, con lo que la muerte de Cristo se hace innecesaria. He aquí la respuesta: "No te acepto, no te perdono, te quiero como eres y, de ser posible, todavía peor de lo que eres ahora. ¿Por qué? Porque este bien que yo soy no existiría sin ese Mal que tú eres, un Bien que tuviese que tuviera que existir sin ti sería inconcebible" (p.451). Llega el momento final y Jesús hace un intento de sublevarse contra Dios: politiza su gestión para morir por motivos humanos y no por exigencia de su Padre. Por ello manda un emisario que publique un intento de golpe de estado. Aparecerá un voluntario: Judas, que luego se ahorcará con la conciencia tranquila de haber cumplido generosamente su deber (pp.506-7). Jesús es tomado preso y ajusticiado. Pero hete aquí que al morir aparece en el cielo Dios Padre que dice: "Tú eres mi Hijo amado, en ti pongo toda mi complacencia". Jesús se da cuenta que todo ha sido un ardid de Dios y muere diciendo: "Hombres, perdonadle, porque él no sabe lo que hizo"(pp.513-4). Ha triunfado el Dios déspota que vive de sangre humana, ha sido burlada la propuesta superadora del demonio y ha fallado el intento de Jesús.

Se podría hacer un catálogo de desvaríos teológicos, filosóficos e históricos. Como desconocer no ya la divinidad de Cristo sino aún su integridad moral (es rebelde, mentiroso, lascivo, irascible; se lo ve desconcertado, desesperado, lleno de dudas cuando enseña, etc.). El demonio sabe que es Hijo de Dios, pero Cristo lo ignora, hay muchas cosas entre el diablo y Dios que él ignora. La Virgen es una pobre mujer que no entiende para nada a su hijo, orgullosa, que al final termina bendiciendo a María Magdalena "por el bien que ha hecho a su hijo" (p. 396). Se habla de la "vida sexual" de Dios a raíz de la concepción de Jesús

(p.359), o de la bondad del demonio. El autor se complace en presentar como lascivos a todos los personajes o ridiculiza a Marta, la hermana virgen de María Magdalena (p.473); incluso habla de un ángel íncubo que abusa de una hermana de Jesús mientras otro ángel distrae a su madre (p.362). Se tiene la impresión de estar ante un verdadero obsesivo sexual.

Al final de la trabajosa lectura permanece la duda de haber entendido lo que en realidad ha querido decir el autor. Sus diálogos o reflexiones son una avalancha de argumentos y cuestionamientos que no obedecen a un planteo coherente. ¿Tiene alguna idea clara para trasmitirnos, aunque sea cuestionable? Esa es mi incógnita. Es como algunos versos de Borges, que él mismo confesaba –irónicamente– no entender. Me confirma esta opinión el comentario de una especialista: "El Evangelio de Saramago es todo así, trágicamente problemático, y sería absurdo condenarlo con leyes que no sean sus propias leyes, literarias, poéticas y filosóficas. Aquí no se niega lo divino, la religiosidad latente en el corazón de cada hombre: lo que se hace es interrogarlo, cuestionarlo, acusarlo. Apasionadamente, religiosamente. Como Milton, situado en el lado del perdedor, que es siempre, no lo olvidemos, un ángel caído"(Luciana Stegnano Picchio). Tal vez nos estemos haciendo demasiados problemas con un hombre que no se puede tomar en serio cuando acaba de declarar en Buenos Aires: "Yo no creo en un dios, no puedo creer en eso. Todo en mi cuerpo, en mi sangre, en mi sudor y en mis lágrimas rechaza la idea de un dios. Y cada vez más, al contrario de lo que parece que sería lógico y natural, toda vez que estoy en los últimos años de mi vida". Es como pedirle a un ciego de nacimiento que nos hable de los colores de la naturaleza.

Por fin un interrogante: ¿por qué a los incrédulos les inquieta tanto un pobre ajusticiado de hace dos mil años y de brevísima existencia? Algo así le acontecía a nuestro Borges o al ateo y marxista Niko Kazansakis ("La última tentación de Jesucristo"). Tal vez la mejor respuesta sea la que el ateo Rostand dio a Jean Guitton: "Ud. es afortunado, Guitton, al creer en Dios, porque así puede no pensar en ello". O aquella de Borges: "Los católicos creen en un mundo ultra terreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario, me interesa y no creo". Dos clases de personas piensan mucho en Dios: los santos y los ateos. Unos por amor y con el deseo de pagar tanta deuda; otros por molestia y con un sentimiento de venganza. ¿Podrá haber una tercera opción en estos casos, es decir, que manifiesten de esa manera una búsqueda? Pienso que si fuese una auténtica búsqueda se situarían con otras disposiciones de espíritu, como un discípulo. Parecen manifestar más bien una necesidad del corazón humano, inseparable de él, de la que reniegan. Tan esencial que en ello consistirá la pena suprema del infierno: requerir a Dios y rechazarlo desde dentro.

En síntesis, estamos ante un conjunto desarticulado de gritos de angustia, de blasfemia, de desahogos de rebeldía; así, sin lógica ni concierto. Jesús por momentos parece reproducir la figura de Prometeo en rebeldía con el destino y los dioses pero de los que no puede zafar. Con toda probabilidad es un reflejo de su alma y de su siglo. No podemos pensar otra cosa de este hombre que acaba de declarar su fastidio por la universalmente admirada Teresa de Calcuta. La "Vida de Jesús" de Renán es una obra reverente al lado de la del portugués.

Si este siglo se abre con la célebre pintura de Muhn, "El grito", Saramago lo cierra con otro más siniestro y desesperanzado.

P. Ramiro Sáenz

ALFREDO SÁENZ, *Las Parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La Figura Señorial de Cristo*, Gladius, Buenos Aires 1997, pgs. 434.

El cardenal Christoph von Schönborn ha insistido para que en el Catecismo de la Iglesia Católica se introduzcan algunos textos de los santos, incluso recientes. Parecía absolutamente insólita una invasión de un género literario totalmente distinto en un documento fundamental para la enseñanza dogmática. Pero al fin, las razones del cardenal de Viena convencieron. Precisamente la doctrina de la fe intenta encontrar la expresión más clara a través de los conceptos. Pero más allá de estos, la mejor ilustración del misterio divino revelado está reservada a los hombres espirituales que lo viven y que conjuntamente constituyen la tradición de la Iglesia. Tal tradición, está considerada desde los tiempos antiguos como íntimamente unida a los textos de la Sagrada Escritura. Esto se aplica también a los textos que parecen, a primera vista, simples y claros como la mayor parte de las parábolas evangélicas. Pero es precisamente en el modo como la interpretan los Padres y los autores espirituales, como se percibe su significado, continuamente enriquecido por la tradición.

El libro del p.Sáenz constituye el tercer volumen de su estudio sobre las parábolas. Allí propone la interpretación de tres parábolas: del buen pastor (Gn 10, 1-18), del hombre fuerte que hace la guardia a su palacio (Lc 11, 21-23), y de los invitados a la cena del hijo del rey (Lc 14, 16-24). La atención se concentra sobre el modo como estas tres parábolas se aplican a Cristo, a su "figura de Señor". El hecho nos recuerda que el sentido primario de las Escrituras es *totus Christus*, como profesaban los Padres. Este principio general no es negado por ningún intérprete católico, pero no siempre es suficientemente aplicado de manera concreta. Sáenz muestra cómo en la parábola de los invitados a la cena ciertos aspectos serían difícilmente comprensibles si no se tiene en cuenta su valor cristológico, sea bajo el aspecto escatológico, sea en la consideración de la llamada progresiva de los cristianos a revestir a Cristo a través de las diversas fases de la vida. No hay duda de que la imagen del buen pastor se refiere directamente a Cristo. Pero los Padres sabían verla en un contexto más amplio, refiriéndose sea al Antiguo Testamento que a los dones de la gracia en la vida de todos los días. En fin, la parábola sobre el hombre fuerte ofrece la ocasión para explicar el combate espiritual, tema ampliamente desarrollado por los autores monásticos.

La introducción al libro, hecha por el P. R. A. Ederle, es un verdadero "estudio preliminar" exegético. Su contenido es un resumen de las principales ideas desarrolladas en el segundo libro que recensionamos. Se sorprenderán aquellos que aprenderán por primera vez que puedan existir dudas sobre si los textos del evangelio refieran siempre las *ipsissima verba Christi*. Se deja a los especialistas juzgar en qué medida estas dudas sean justificadas. En el caso concreto, el largo análisis de la parábola del buen Samaritano (Lc 10, 25-37) convence que lo que llamamos "tradición" en sentido teológico aparece no solamente después de la Sagrada Escritura, sino ya en ella. El hecho que el análisis de la parábola, en el libro presente, es fruto de una estrecha colaboración entre un especialista en exégesis bíblica y el patrólogo, demuestra que este método es el justo camino para captar el sentido pleno de los textos sagrados.

TOMÁŠ ŠPIDLIK, S.J.

Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, en *Orientalia Christiana Periodica* (Roma), vol. 65/2, 1999